NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 4 AVRIL 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

L'entretien avec Nicodème. F. ROUSTANG, S.J. 337

La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin. A. SOLIGNAC, S.J. 359

Saint Ignace, prêtre (suite). J. SCHAACK, S.J. 388

La Formation du sens eucharistique par l'Apostolat de la Prière et la Croisade Eucharistique. Abbé LOCHET 402

Chronique de la vie chrétienne à Shanghaï 1949-1955. A propos d'un livre récent. J. MASSON, S.J. 412

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :
Discours récents de S.S. Pie XII (janvier-mars 1956). R. C. 418

S. Congrégation du Saint-Office :
Condamnation du livre de Aldo Capitini, Religione aperta (Guanda, 1955) R. C. 426

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 427

Ouvrages envoyés à la rédaction 446

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. F. Roustang, S. J., Sentmaringerweg 55, Münster-in-W. 21a, Allemagne.
P. A. Solignac, S. J., prof. de philosophie, Séminaire des Missions, Vals-près-Le Puy (Haute-Loire), France.
P. J. Schaack, S. J., Avenue Gaston Diderich 23, Luxembourg (Grand-Duché).
Abbé L. Lochet, Rue Cognacq-Jay, Reims (Marne), France.

NIHIL OBSTAT :
H. Van Haelst, can. libr. cens.

IMPRIMATUR :
Tornaci, die 6 Aprilis 1956
† Julius Lecouvet, vic. gen.

N° 4 1956 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'entretien avec Nicodème

Pour saisir le mouvement de pensée qui habite un texte, nul autre moyen que de l'analyser, de le « démonter » pour ainsi dire, puis de le reconstruire artificiellement. Il est clair que l'auteur n'a point songé à tous les détails de la composition que découvre une lecture attentive. Il ne lui importe que de s'exprimer avec exactitude, de formuler en un langage cohérent la cohérence intérieure de sa propre pensée. A nous autres de l'apercevoir en remontant avec patience de l'expression à la source qui la fit apparaître, en devenant sensible aux moindres vibrations des mots et au va-et-vient de leurs rapprochements ou de leurs oppositions, en décelant les manières de dire qui sont familières à cet écrivain.

Après bien d'autres [1], c'est à un effort de ce genre que nous voudrions nous livrer pour mieux comprendre l'entretien avec Nicodème et nous pensons pouvoir mettre en lumière deux de ses aspects moins connus : d'une part sa division tripartite et son sens trinitaire, d'autre part la relation entre ses versets extrêmes. Nous nous permettrons en terminant d'élargir la perspective et de suggérer que le processus ternaire ici révélé est à notre avis, même si saint Jean n'y a pas explicitement pensé, un trait caractéristique de son évangile.

Avant de commencer notre analyse et pour éviter toute méprise, quelques remarques nous semblent s'imposer. Et d'abord, un premier sujet d'étonnement, celui qui naîtrait de la richesse et de la complication des procédés mis au jour, peut être facilement écarté. Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir et la prose a ses lois qu'appliquent instinctivement ceux qui parlent ou écrivent. Dégager le jeu de ces lois à travers un texte déterminé, ce n'est pas prétendre que

1. Citons par exemple Vaganay, *Mémorial Lagrange*, p. 269-277, qui reconstitue le plan de l'épître aux Hébreux à partir d'un procédé de composition bien connu des juifs hellénistiques; J. Dupont, Σὺν Χριστῷ, qui suit tous les méandres de la pensée de saint Paul à travers d'assez longs passages des épîtres; et évidemment M. E. Boismard, dans son livre sur le Prologue de saint Jean.

l'auteur d'une page bien gouvernée a possédé une conscience réflexe de leur application. Une seconde difficulté vient de la forme de pensée sémitique que nous trouvons bizarre, alors que la nôtre aurait été qualifiée du même adjectif par les juifs d'il y a vingt siècles. Nous procédons par des successions de causes et d'effets, disait récemment un exégète, tandis que les sémites progressent, par exemple, à travers des affirmations et des négations qui s'enchaînent. A cela il faut encore ajouter que les littératures ont une vie, c'est-à-dire qu'elles sont d'abord souples et impromptues comme la jeunesse, puis se durcissent peu à peu, laissant les habitudes prendre la place de l'invention. Or saint Jean est un des derniers écrivains sacrés; il a en quelque sorte étudié ses classiques et en connaît outre les secrets théologiques, les littéraires. Sans doute son génie et son amour pour le Christ ont-ils brûlé et refondu toutes ses réflexions, mais à travers une spontanéité recouvrée, c'est tout le passé juif qui s'exprime en lui.

*
* *

Voici le plan général du morceau, tel qu'il nous apparaîtra au terme de nos explications :

Introduction : (v. 1 et 2).
1re Partie : naître à nouveau de l'Esprit (v. 3-8).
2me Partie : la médiation du Fils (v. 9-15).
3me Partie : le dessein salvifique du Père (v. 16-18).
Conclusion : (v. 19-21).

PREMIERE PARTIE

Ce qui frappe lorsqu'on aborde cette première partie, c'est la discontinuité entre la réplique de Jésus (v. 3) et les mots précédents du pharisien (v. 2). Notre-Seigneur ne veut pas discuter avec cet homme qui se place sur le terrain du savoir et qui déduit savamment la présence de Dieu de certains signes analysés avec prudence. Il ne s'agit pas d'arguments, dit Jésus, il s'agit de « renaissance » et de « vision du Royaume ». Cette fin de non recevoir, cette rupture assez vive d'avec le cours tranquille des pensées de Nicodème, n'est cependant rien d'autre en profondeur qu'une souveraine réponse. Jésus ne veut pas décourager cet homme puisqu'il va lui montrer (5-8) que la signification ultime des miracles est de manifester la relation entre ces choses visibles utilisées comme signes de Dieu et cette présence de Dieu elle-même. Mais si Notre-Seigneur prolonge la pensée de Nicodème, c'est d'une manière que celui-ci n'attendait pas le moins du monde : on ne peut se borner à *savoir* que Dieu agit dans les

choses visibles, il faut naître de l'Esprit tout en demeurant en elles. Sans doute, nous le verrons bientôt, les choses visibles ont-elles à jouer un rôle, mais on ne peut se borner à savoir que Dieu agit en elles, il faut désirer *voir* Dieu lui-même, et pour cela il faut renaître d'en haut, plus précisément, renaître de l'Esprit. « Ce Nicodème, qui venait à Jésus de nuit, dit saint Augustin, ne connaissait pas cet Esprit [2] ». Il était de la chair et restait charnel. Avouer que Jésus est un homme étonnant, affirmer que nul ne peut faire les miracles qu'il fait si Dieu n'est pas avec lui, n'a pas de sens si nous n'en venons pas à quitter le terrain de notre science afin de nous livrer à l'Esprit. Car seul l'Esprit a le pouvoir de nous faire contempler le Royaume de Dieu, c'est-à-dire le Royaume du Père. Impossible de voir le Père, sans se soumettre à l'action de l'Esprit.

Pour dégager la composition de ces versets, contentons-nous de quelques remarques en apparence très matérielles, il suffira de les grouper ensuite en recopiant simplement le texte.

a) Le dialogue est conduit de la manière suivante :
— intervention de Nicodème (v. 2)
— réponse de Jésus (v. 3)
— question de Nicodème (v. 4)
— réponse de Jésus (v. 5-8)
— nouvelle question de Nicodème (v. 9)
— réponse de Jésus.

b) L'expression « en vérité, en vérité, je te le dis... » est employée trois fois par Notre-Seigneur. Au début de ses deux premières réponses, et au v. 11, alors qu'il a déjà répondu une phrase à Nicodème. Cette différence entre la troisième réponse et les deux autres détache le v. 10, qui s'adresse personnellement à Nicodème mais ne fait pas partie de l'enseignement. Les « en vérité, en vérité, je te le dis... » sont là comme pour ouvrir des petits discours; le v. 10 ainsi mis à part apparaît facilement comme la réplique du v. 2, où le pharisien prétendait *savoir* et donnait à Jésus le nom de *docteur*. Ici Notre-Seigneur renverse la situation en accordant à Nicodème le titre de *docteur*, mais en lui retirant le *savoir* qu'il s'attribuait : « tu es docteur en Israël et tu ne sais pas cela ».

c) Dans la bouche de Jésus nous trouvons deux fois l'expression « naître de nouveau » et deux fois l'expression « le Royaume de Dieu ». Elles se succèdent selon l'ordre suivant : « naître de nouveau... Royaume de Dieu (v. 3)... Royaume de Dieu (v. 5)... naître de nouveau... (v. 8) ». Il faut se garder de confondre les expressions : « naître de nouveau » et « naître de l'esprit », car la première est ambiguë et provoque d'ailleurs l'interrogation moqueuse de Nicodème, la seconde est claire pour un juif qui connaît ses Ecritures. C'est si vrai que Jésus explique la première par la seconde; il lève l'ambiguïté de la première par la seconde et ensuite seulement il se permet de reprendre celle-là.

d) La première question de Nicodème au v. 4 se dédouble en deux questions. Notre-Seigneur répond dans les v. 5 à 8 à la seconde et Nicodème reprendra au v. 9 la première pour que la réponse lui soit donnée à partir du v. 10.

e) Si nous lisons les v. 5 à 8, nous constatons que l'expression « naître de l'esprit » revient trois fois, elle est compliquée la première fois des mots : « de l'eau et ».

2. *In Jo. tract.*, XI, 6.

Il nous suffit maintenant de transcrire notre texte pour saisir comment se combinent les divers caractères notés plus haut :

« Il y avait parmi les pharisiens un homme du nom de Nicodème, l'un des notables juifs. Celui-ci vint à Jésus de nuit et lui dit : Rabbi, nous
X savons que c'est de Dieu que tu es venu en docteur; personne en effet ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui.

(Jésus répondit et lui dit :)

En vérité, en vérité, je te le dis,

a. si quelqu'un ne *naît* pas *de nouveau*

b. il ne peut voir *le Royaume de Dieu.*

(Nicodème lui dit :)

A. Comment un homme peut-il naître étant vieux?

B. Peut-il dans le sein de sa mère une seconde fois entrer et naître?

(Jésus lui répondit :)

En vérité, en vérité, je te le dis,

B' b'' a') si quelqu'un ne naît pas de l'eau et de l'esprit [1]

b') il ne peut entrer dans *le Royaume de Dieu*

Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit [2] est esprit.

a'' Ne t'étonne pas que je t'ai dit : il vous faut ***naître de nouveau.***

Le vent (l'esprit) souffle où il veut; tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'esprit [3].

(Nicodème répondit et lui dit :)

A' Comment cela peut-il se faire?

(Jésus répondit et lui dit :)

X' Tu es docteur en Israël et tu ne sais pas cela?

En vérité, en vérité, je te le dis, etc. »

Nous avons été contraint, pour mettre au jour la composition de ce que nous appelons la première partie de l'entretien, de citer le début de la seconde. A cela il n'y a rien d'étonnant, car le texte est d'une seule venue, mais pour la clarté, bornons-nous maintenant à expliquer les versets 3 à 8.

Tout le développement prend appui sur la première phrase de Jésus qui comporte deux membres, l'un qui exprime une condition : « si quelqu'un ne naît de nouveau » et l'autre le but : « il ne peut voir le Royaume de Dieu ». A cela, on l'a vu, Nicodème réplique par deux questions ; la première qui débute par un « comment » sera reprise plus tard au v. 10, la seconde veut ridiculiser la renaissance dont a parlé Jésus, car cette condition suppose à son tour une autre condition : rentrer dans le sein de sa mère.

Pour répondre, Notre-Seigneur se contente de renverser l'ordre des conditions présenté par le pharisien : il ne faut pas entrer pour naître, mais naître pour entrer. « Naître de l'eau et de l'esprit pour entrer dans le Royaume de Dieu ». Ce que faisant Jésus retrouve sa première formule : « personne, à moins de naître de nouveau, ne peut voir le Royaume de Dieu », mais il a utilisé le mot « entrer » fourni par Nicodème et levé l'ambiguïté du mot « de nouveau » en parlant de la naissance à partir de l'esprit. Il précise même que la nouvelle nais-

sance est opposée à la première à laquelle pense Nicodème : « ce qui est né de la chair... ». Très exactement, comme nous venons de le voir, elles sont inverses l'une de l'autre. Dans le premier cas, en effet, la naissance est un terme dont la condition est l'existence dans le sein de la mère, dans le second cas la naissance est une condition pour l'entrée dans le Royaume. Il ne s'agit pas en effet pour nous de revenir en arrière et de sortir à nouveau dans le monde, mais de devenir des enfants de Dieu afin d'entrer dans le sein d'Abraham. Maintenant que Notre-Seigneur s'est expliqué sur le but qui est le Royaume et qu'il a rappelé à son interlocuteur qu'il ne fallait pas prendre le moyen pour la fin, il reprend sa première expression : « naître de nouveau », car son ambiguïté est désormais écartée, et il l'explique par référence à la nature mystérieuse de l'esprit.

Pour saisir la signification du mot « esprit » dans ce passage, il est nécessaire de se rappeler que pour la pensée juive il est en étroite relation avec l'eau. Comme elle, l'esprit féconde : « Jusqu'à ce que soit répandu sur nous un esprit d'en haut, et que le désert devienne un verger et que le verger passe pour une forêt » (Is., XXXII, 15). « Car je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée. Je répandrai mon esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes rejetons » (Is., XLIV, 3). « Je vous aspergerai d'eaux pures... et je mettrai en vous un esprit nouveau; ... Je mettrai en vous mon Esprit » (Ez., XXXVI, 25-27). Comme l'eau, l'esprit est quelque chose que Dieu répand ou verse [3]. C'est que l'eau dans le monde naturel a la même vertu vivifiante que l'esprit dans le monde surnaturel. Par exemple, pour le Talmud de Babylone, traités *Taanit* et *Sanhédrin*, Dieu possède les trois clefs de la pluie, de la naissance et de la résurrection [4].

Si l'esprit évoque immédiatement un pouvoir régénérateur, on comprend que le quatrième évangile nous parle ici de nouvelle naissance. Car par l'intermédiaire de l'eau, c'est aux temps messianiques, à la seconde création que nous renvoie l'Esprit [5]. Le contexte eschatologique est d'ailleurs renforcé ici par l'expression « Royaume de Dieu » qui ne se rencontre pas autre part dans saint Jean.

Ce passage pouvait donc être lu par un juif sans que le moins du monde il se trouve dépaysé. Est-ce à dire que le disciple aimé n'ait fait là que résumer les prophètes? N'a-t-il pas songé en traçant ces

3. *Joël*, 3, 1-2; *Zach.*, 12, 10; cfr aussi *Actes*, 2, 33.
4. H. Bornhaüser, Commentaire de *Sukka*, V, p. 137.
5. C. K. Barrett, *The holy Spirit and the Gospel tradition*, p. 20; cfr également, du même auteur, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, dans *Journal of theological Studies*, avril 1950, p. 1-15, où il est montré que saint Jean retient l'eschatologie synoptique d'une manière réduite et qu'il la transforme en y introduisant sa doctrine de l'Esprit.

lignes au baptême [6] qui ouvre pour chacun de nous l'ère du renouvellement et dans ce cas le πνεῦμα n'est autre que l'Esprit Saint en lequel baptisaient les apôtres. Pour que nous soit révélé en lui-même son caractère personnel, il faudra attendre le ch. VII et surtout le discours après la Cène [7]. Mais si saint Jean ne nous parle pas explicitement dans ce chapitre de la Troisième Personne de la Sainte Trinité, il fait mieux que cela, il nous place sur le chemin qui nous conduira à sa découverte. On dirait qu'il veut nous faire repasser par les différentes étapes qu'avait parcourues la communauté primitive [8], qu'il veut respecter les différents stades par lesquels sont passés les auditeurs de Jésus, bien qu'il sache que ses lecteurs percevront à travers ces mots la présence du Paraclet [9]. Ce qui lui importe au cours de ces premiers chapitres, c'est de nous indiquer que les temps messianiques sont arrivés, mais ce faisant il dessine les traits de ce Dieu trine que nous ne pourrons pas percevoir nettement avant la fin de son récit. De même que, nous le verrons tout à l'heure, il nous parle du Père en nous parlant de Dieu, de même il évoque ici le Consolateur sous les traits de l'Esprit des derniers temps.

Ce n'est d'ailleurs pas au hasard que saint Jean a utilisé ce mot esprit. Nous avons remarqué plus haut que la formule « né de l'Esprit » se trouvait au début, au milieu et à la fin de l'explication de

---

6. Les commentateurs, même lorsqu'ils évacuent l'aspect sacramentel de ces versets, admettent que nous avons là une allusion au baptême. M. Barth, *Die Taufe, Ein Sakrament?*, p. 378-445, fait le relevé des opinions de multiples théologiens. Büchsel, *Der Geist Gottes im N.T.*, p. 497, insiste sur la primauté de l'eau dans ce chapitre 3 de saint Jean. La croyance en la venue de l'Esprit par le baptême lui paraît supposée par le texte. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, p. 310, renvoie au baptême de Jésus (I, 33). Il admet qu'il s'agit de la nouvelle naissance dans l'Esprit Saint, cependant le mot *pneuma* lui paraît être l'équivalent de Dieu. Notre nouvelle naissance est œuvre divine, sans qu'il faille préciser davantage. Mussner, *Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium*, p. 119-120, semble du même avis; il identifie naître de Dieu et naître de l'Esprit.

7. Dodd, *o.c.*, p. 226, oppose les notions d'esprit et de paraclet. Il veut que le premier désigne seulement la divinité, la nature divine, tandis que le second serait seul la troisième Personne de la Trinité. Mais c'est là ne tenir compte ni du développement des concepts au cours de l'évangile de Jean, ni du discours après la Cène où il est question du Paraclet; car celui-ci y est toujours synonyme d'Esprit Saint ou d'Esprit de vérité. Il est fort possible que Dodd se soit ici laissé influencer par les rapprochements avec la littérature hellénistique. Il veut par exemple que πνεῦμα s'identifie à νοῦς, alors que saint Jean ignore totalement ce mot.

8. Au dire de Barrett (*J.T.S.*, 1950, p. 3), Jean reconsidère les documents de l'Eglise primitive pour la voir découvrant le Seigneur et recevant le Saint-Esprit.

9. X. Léon-Dufour, *Rech. Sc. Relig.*, 1951, p. 155-175, a montré combien éclairante était cette distinction entre auditeurs de Jésus et lecteurs de Jean. Elle permet de donner au texte des degrés d'intelligence et il faut avouer que sans elle notre interprétation trinitaire de ce passage se soutiendrait difficilement, mais si l'on affirme que saint Jean, tout en respectant l'histoire, donne aux mots un sens que la communauté primitive peut saisir dans tous leurs harmoniques, il n'y a plus de difficulté.

Notre-Seigneur (v. 5-8) ; la première fois liée à la naissance par l'eau, la seconde fois opposée à la naissance selon la chair, la troisième fois comparée au souffle du vent dont l'origine est inaccessible. Dans les trois cas, l'Esprit est mis en relation avec les choses apparentes et nous avons là, pourrait-on dire, un chapitre d'un traité du Saint-Esprit en miniature : l'Esprit utilise les choses visibles dans son action, cependant il n'est pas de même nature que la chair, et s'il agit d'une manière perceptible, son mode d'action demeure extraordinaire et transcendant. Le lien avec l'eau suggère que la seconde création se fait en fonction et à partir de la première pour la reprendre et la transformer ; l'opposition avec la chair marque la nouveauté radicale de la seconde création par rapport à la première ; quant à la comparaison de l'Esprit avec le vent, elle souligne l'indépendance totale de l'Esprit, sa liberté absolue à notre égard : « l'Esprit souffle où il veut », ainsi que son caractère mystérieux : « mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » [10].

Remarquons que dans cette première partie la responsabilité de l'homme n'apparaît pas. La distance qui sépare celui qui est né de la chair et celui qui naît de l'Esprit, se trouve décrite comme un fait. Est-ce là un résultat ou une origine, nous ne le savons pas. Plus tard nous percevrons la condition de cette renaissance dans la foi en Jésus, et cette foi elle-même ne semblera possible que par l'accomplissement de bonnes œuvres dans la vérité ; pour l'instant nous devons seulement constater les différences, nous sommes ou nous ne sommes pas de l'Esprit ; il n'y a pas de milieu, pas de nuance ou de demi-teinte.

L'Esprit n'est donc pas à notre mesure, parce qu'il est l'Esprit de Dieu, mais sachant la mesure de l'homme, il se sert pour agir de l'eau que nous voyons et que nous pouvons toucher. Sans rien de commun avec nous, il se rend toutefois perceptible, comme le vent dont on ne sait « ni d'où il vient, ni où il va », mais qui cependant insuffle en nous une vie nouvelle.

Et c'est pourquoi il est celui qui nous ouvre le Royaume de Dieu, le Royaume du Père. Lors de la création déjà, comme le pensaient de nombreux Pères de l'Eglise et comme le dit encore la liturgie, c'est lui peut-être qui se mouvait au-dessus des eaux. Saint Jean, qui joue sur les deux sens du mot πνεῦμα à la fois esprit et vent (double sens que l'on trouve déjà en hébreu), pourrait bien faire allusion au récit de la Genèse [11]. L'Esprit serait alors à l'origine des choses,

10. C'est un schème tripartite semblable qui structure l'ensemble de l'entretien avec Nicodème : le premier moment (v. 3-8) est celui des *relations* entre l'Esprit et le monde sensible, le second celui de l'*opposition* entre les croyants et les incroyants en face de Jésus, le troisième, celui de l'*union*, d'ordre transcendant, entre les hommes et Dieu, due à la libre initiative divine.

11. On pourrait objecter à juste titre que dans le récit de la Genèse l'esprit et l'eau semblent s'opposer l'un à l'autre.

comme il est, de toute évidence, à l'origine du salut [12]. Il précède le Verbe auprès de sa mère puisque l'ange dit à celle-ci : « l'Esprit Saint viendra sur toi... c'est pourquoi le saint enfant qui naîtra sera appelé fils de Dieu » (Luc, I, 35). Mais c'est également l'Esprit Saint qui vient inaugurer, lors du baptême donné par Jean-Baptiste, le ministère de Jésus, c'est lui qui, le jour de la Pentecôte, instaure une nouvelle époque de l'Histoire, celle de l'Eglise. Et pourquoi ne serait-il pas notre initiateur le jour de notre venue définitive dans le Royaume des cieux, le jour du jugement? Puisque déjà sur la terre, devant les la première partie de la question qu'il avait posée au v. 4 : « comment bien plus forte raison saura-t-il nous délivrer de Satan, l'Accusateur (*Apoc.*, XII, 10) et, avec l'assentiment du Fils de l'homme monté sur son trône pour nous juger, nous introduire dans le sein du Père.

Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin, mais notons dès maintenant que l'Esprit n'est toujours le premier que parce qu'il est troisième. Si l'Esprit Saint vient sur la Vierge, c'est que déjà elle est fille du Père, du Très-Haut et qu'elle doit devenir mère du Verbe incarné. S'il ouvre le ministère de Jésus, c'est que déjà celui-ci a été envoyé par le Père. S'il fonde définitivement l'Eglise, c'est que Jésus a été glorifié par son Père. Et si plus tard ou dès aujourd'hui, comme nous l'indique notre texte, il nous ouvre les portes du Royaume, c'est que nous avons cru que le Fils était envoyé par le Père. En d'autres termes, il est premier pour nous, parce qu'il est troisième en Dieu. Notre divinisation commence par où s'achève le mouvement intérieur de la Trinité.

DEUXIEME PARTIE

Nous avons vu tout à l'heure comment Nicodème reprenait au v. 9 la première partie de la question qu'il avait posée au v. 4 : « comment cela peut-il se faire? » Etant donné ce que Notre-Seigneur vient de dire, le sens de cette nouvelle interrogation est le suivant : comment est-il possible qu'une naissance à partir de l'Esprit soit donnée, ou encore, qu'est-ce qui conditionne cette naissance? A cela Jésus va tout simplement répondre : c'est la foi au témoignage du Fils de l'homme glorifié dans sa mort sur la croix. Le même lien entre don de l'Esprit et mort du Christ sera exprimé en VII, 39 : « Il n'y avait pas encore l'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » [13].

Nous avons remarqué plus haut que le v. 10 rattachait la seconde

12. C. K. Barrett, *The holy Spirit...*, a tout un chapitre sur l'Esprit et la naissance virginale. Luc nous fournit là un texte trinitaire que l'on devrait mettre plus souvent en valeur.

13. Cfr aussi XIX, 30 : « il livra l'Esprit ». Les Actes reprennent très souvent ces deux vérités; par exemple II, 33 et V, 30-32.

partie à la première en renversant les paroles exprimées par Nicodème au v. 2. Jésus retourne au pharisien son titre de docteur, mais il lui retire son savoir. C'est donc à partir de « en vérité, en vérité, je te le dis » que commence à proprement parler la réponse de Jésus. Elle se divise en quatre phrases, dont chacune reprend, par un mot, une idée de la précédente et se développe à partir d'elle, selon un procédé très courant chez les sémites.

1) reprise du premier mot-crochet (savoir), introduction du second :
« En vérité, en vérité, je te le dis, ce que nous *savons* [14], nous en témoignons et notre témoignage, vous ne le *recevez* pas. »
2) reprise du second mot-crochet, introduction du troisième :
« Si quand je vous parle des choses de la terre, vous ne *croyez* [15] pas, comment *croirez*-vous, quand je vous parlerai des choses *célestes*? »
3) reprise du troisième mot-crochet, introduction du quatrième :
« Car nul n'est monté au *ciel*, sinon celui qui est descendu du *ciel*, le *Fils de l'homme* ».
4) reprise du quatrième mot-crochet, introduction du cinquième :
« Et de même que Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le *Fils de l'homme*, afin que tous ceux qui croient en lui possèdent la *Vie éternelle* ».

Considérées séparément, ces phrases sont relativement aisées à comprendre. La première marque une opposition entre les pharisiens et Jésus qui, en utilisant le pluriel, semble joindre à son témoignage celui de la communauté chrétienne. La seconde réaffirme cette opposition, mais Notre-Seigneur distingue cette fois dans son message les choses de la terre dont il vient de parler et les choses célestes sur lesquelles il va parler [16]. On a tout lieu de penser que celles-ci font allusion à ce qui va être dit de l'exaltation du Fils de l'homme et de l'a-

---

14. Dans la version syriaque, le même verbe (*iada*) traduit οἴδαμεν et γινώσκεις. Ceci nous permet de penser que Notre-Seigneur a utilisé deux fois le même mot en araméen.

15. Il est difficile de trouver un mot araméen pour traduire à la fois recevoir et croire. On peut supposer plus simplement que le lien entre les deux vocables se fait par l'idée de témoignage, en rapport constant avec celle de foi (cfr I, 7; IV, 39; V, 37-38, etc.). De plus Notre-Seigneur aura bien pu dire : « et vous ne croyez pas à mon témoignage ». Il est vrai que cette expression ne se trouve jamais dans notre évangile. On la rencontre pourtant une fois dans la première épître (I Joh., V, 10), mise en parallèle avec l'autre expression : « recevoir le témoignage » (I Joh., V, 9). Quoi qu'il en soit les expressions « recevoir » et « croire » semblent bien synonymes. Joh., I, 12, en est la preuve, puisque ce verset serait le confluent de deux témoins du texte portant l'un ἔλαβον et l'autre ἐπίστευσαν (cfr Boismard, *Rev. Bibl.*, 1950, p. 401-403).

16. « Im Jo. ev. sind τὰ ἐπουράνια J 3, 12 von 13-16 her zu erklären : sie umfassen die in Gottes Liebe und Heilswillen begründete und durch Jesu Gehorsam vollzogene Erdenfahrt und Wiedereinigung des präexistenten Menschensohnes. Sie tragen formal den Charakter der durch die Welt verschuldeten Verborgenheit des Himmlischen ; inhaltlich bringen sie — entsprechend der Benutzung von οὐρανός bei J. — das göttliche Geheimnis seiner Offenbarung im Sohn zum Ausdruck. » *Theol. Wört. z. N.T.*, V, 2; p. 542.

mour de Dieu, alors que celles-là renvoient à ce qui vient d'être expliqué au sujet de l'Esprit, puisque nous avons vu suffisamment qu'il n'était parlé de lui qu'en fonction des choses d'ici-bas. Jésus ne dit-il pas d'ailleurs que nous devons croire, lorsqu'il nous entretient de ces choses terrestres ; c'est bien la preuve que la révélation commence par elles. Et il est fort possible que nous comprendrions mieux le sens de la théologie du Saint-Esprit, si nous réfléchissions sur ce lien entre les ἐπίγεια et le πνεῦμα.

La troisième phrase prise isolément n'offre guère, elle non plus, de difficulté. Le Fils de l'homme y apparaît comme celui qui monte au ciel parce qu'il en est descendu. « On serait tenté de ne retenir du parfait ἀναβέβηκεν que l'expression d'une qualité, abstraction faite de l'événement historique. Dans le cas de Jean cependant, il est tout indiqué de voir dans le verbe ἀναβαίνω une allusion à l'Ascension chrétienne ; car le mot ne pouvait laisser d'évoquer dans la pensée de Jean ce mystère. Somme toute nous avons dans ce verset deux affirmations. D'abord le Christ énonce la nature céleste du Fils de l'homme descendu du ciel... Mais en définissant sa personne, le Christ fait allusion à son Ascension [17]. » Le Fils de l'homme est donc terrestre, puisqu'il est descendu du ciel, mais il est céleste, étant capable d'y monter. Il est donc le lien entre le ciel et la terre, celui qui nous « apprend la sagesse » et qui connaît « la science du saint », parce qu'il « est monté au ciel » et qu'il « en est descendu » (*Prov.*, XXX, 4). Désormais ce que Dieu commande aux hommes n'est plus hors de leur portée et il est inutile de chercher à « monter au ciel pour en faire descendre le Christ » [18]. Cette image, il faut le noter, n'est pas seulement utilisée par l'Ancien Testament ou par saint Paul, elle se trouve un peu plus haut sous la plume même de saint Jean et mise précisément en relation avec le terme de Fils de l'homme : « vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme » (Joh., I, 51).

La dernière phrase marque la nécessité de l'élévation de Jésus. Nous sommes ici en présence d'un trait caractéristique de la théologie johannique, car, contrairement à ce qui se passe pour saint Paul ou pour la communauté primitive, la glorification ne fait pas suite à la croix, elle s'identifie à elle [19] en une seule exaltation. Mais ce texte

17. Vergote, *Eph. Theol. Lov.*, 1952, p. 11.
18. *Deut.*, XXX, 11-12 ; *Rom.*, X, 6.
19. « Il est surtout remarquable que l'élévation sur la croix signifie elle-même une glorification. En XII, 33, Jean affirme sans détour que cette élévation sur la croix investit le Christ d'un nouveau pouvoir spirituel. La croix n'y est certainement pas considérée comme une humiliation que le Christ doit subir d'abord ; bien au contraire, la croix lui confère une nouvelle dignité. Le passage VIII, 28, implique cette même vue... Qu'on y prenne garde cependant, ces attaches historiques n'expliquent pas encore le thème du IV^e évangile. Car, tandis que dans

nous dit encore quelque chose de plus. Par l'évocation du serpent d'airain dressé par Moïse dans le désert, le livre de la Sagesse nous invite à nous souvenir du serpent de la Genèse, « l'antique serpent, celui qu'on appelle diable et satan » (*Apoc.*, XII, 9). Pous nous délivrer du péché, saint Paul nous dit que Jésus s'est fait lui-même Péché (*II Cor.*, V, 21), saint Jean nous suggère ici que pour nous libérer du serpent par l'envie duquel « la mort s'est introduite dans le monde » (*Sag.*, II, 24), Jésus s'est fait lui-même serpent, lui le « logos qui guérit tout [20] ».

Ces quelques mots sont donc d'une richesse théologique incomparable, puisque l'exaltation sur la croix, considérée en même temps comme le fruit du péché et comme source de la vie éternelle, ne se distingue pas de la montée dans la gloire. Jésus est non seulement le médiateur entre Dieu et les hommes, mais le milieu de l'Histoire du salut en qui elle est tout entière présente.

Nous pouvons désormais essayer de dégager le mouvement de pensée qui habite ces quatre phrases, où la discontinuité apparente cache une profonde unité. Tout d'abord relions-les deux à deux afin d'être sûr de ne pas forcer le texte en un raccourci trop brutal. La première marque l'opposition entre l'incroyance des pharisiens et le témoignage de Jésus, alors que la seconde précise que l'inacceptation des paroles du Seigneur vise non seulement les choses de la terre, mais les choses du ciel. Si la seconde phrase présente deux pôles à la révélation qui est faite, la troisième désigne le Fils de l'homme comme habitant à la fois l'un et l'autre extrême. Enfin, tandis que la troisième phrase faisait du ciel le point de départ et le terme du retour, tandis qu'elle voyait, dans la descente du ciel, la condition de la mon-

---

Isaïe, comme d'ailleurs dans la tradition chrétienne primitive, l'exaltation-glorification suit la passion, chez Jean au contraire, il ne saurait être question de moments historiques et théologiques distincts, la glorification étant impliquée dans la crucifixion elle-même. » Vergote, *o.c.*, p. 7-8.

20. *Sag.*, XVI, 12. Il s'est fait mort pour nous libérer de la mort. C'est-à-dire qu'il ne s'est pas contenté de prendre une chair semblable à la nôtre, il s'est identifié à l'humanité pécheresse tout en demeurant sans tache et par là il a rendu l'humanité sans tache, ni ride; il s'est identifié non à Satan, mais à l'humanité enchaînée par Satan, alors qu'il demeurait le Verbe de Dieu; obéissant à Dieu jusqu'à la mort, il était au même instant l'humanité dont la désobéissance conduit à la mort et par là il a transmis à tous les hommes une vie surabondante. Il n'y avait pas de moyen plus convenable à la libération du genre humain que la passion, dit saint Thomas, *quia hoc ad maiorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat, et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset, qui diabolum vinceret : et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret.* Et plus loin : *licet diabolus iniuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum iuste erat sub servitute diaboli dereclitus a Deo : et ideo conveniens fuit, ut per iustitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Sum. Theol., III[a], q. 46, art. 3, corp. quinto* et *ad tertium.*

tée, la quatrième exprime la conséquence de cette ascension : le don de la vie éternelle.

On voit maintenant comment la pensée progresse. Les pharisiens refusent le témoignage de Jésus concernant la terre et le ciel (1 et 2), c'est-à-dire qu'ils rejettent sa personne comme médiatrice entre Dieu et les hommes (3), ce faisant ils l'élèvent sur la croix, dans la gloire (4). La quatrième phrase apparaît donc comme le résultat, la somme des précédentes. L'incroyance, cette maladie due au serpent, à celui qui est « homicide dès le commencement » (Joh., VIII, 44), provoque la nécessité de l'exaltation du serpent d'airain, le logos qui vient du ciel pour guérir et donner la Vie par la foi. Que les juifs s'opposent au médiateur, cela le révèle et nous sauve. « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous saurez alors que Je Suis » (Joh., VIII, 28).

Malgré la juxtaposition apparente des idées, la seconde partie de l'entretien avec Nicodème est bien intermédiaire entre la première où il est question de notre nouvelle naissance dans l'Esprit et la troisième qui nous dévoile l'amour de Dieu à la source de la mission du Fils dans le monde ; elle est intermédiaire entre la première partie où nous entrons dans le Royaume de Dieu ici-bas et la troisième où nous sommes jugés. Il est donc tout naturel de montrer le rôle du Fils de l'homme dans ce passage de la terre au ciel, de manifester que ce que l'Esprit commence parmi nous, s'achève dans le Père par le Fils ; en un sens inverse et tout aussi profond, ce que l'Esprit achève en nous aujourd'hui était rendu possible par la venue du Fils dans le monde, était commencé depuis toujours par la volonté rédemptrice du Père. Ces versets 10 à 15 viennent donc parfaitement à leur place après la question de Nicodème. Il demandait : « Comment cela peut-il se faire ? » Jésus lui répond : non par ton savoir, mais par la foi au témoignage du Fils qui vient du ciel et par l'effet de sa mort, provoquée par l'incroyance. Telles sont en effet les conditions humaines et divines de la seconde naissance. Parce que le Fils a parlé et qu'il a été élevé par ceux qui ne croyaient pas, ceux qui croient en lui peuvent recevoir la Vie éternelle.

Comme le dit saint Ambroise [21], pour que l'eau amère des hommes devienne l'eau douce du baptême, qui sanctifie dans l'Esprit, il a fallu y jeter l'arbre de la croix, comme Moïse fit jeter dans l'eau de Mara, afin de la rendre buvable, un arbre que Yahweh lui avait indiqué (*Ex.*, XV, 22 ss.).

Au cours de la première partie, la responsabilité de l'homme ne se trouvait pas engagée. Ici au contraire la séparation entre incroyants et croyants se fait sentir comme un fait qui a son origine dans l'hom-

21. *De Sacramentis*, II, 12.

me : Jésus reproche aux Juifs de ne pas recevoir le témoignage de ceux qui mettent leur parole en accord avec leur savoir. Et cependant, un fil mystérieux réunit ceux qui s'opposent, puisque par le moyen terme de l'exaltation glorieuse, c'est l'incroyance elle-même qui conduit à la foi. Nous verrons qu'un abîme au cours de la troisième partie se creuse entre ceux qui sont jugés et ceux qui viennent à la lumière et leur responsabilité semble totale, car bien et mal se manifestent dans les œuvres.

TROISIEME PARTIE

Nous pouvons maintenant aborder la troisième partie qui achève en Dieu [22], c'est-à-dire en le Père, le mouvement commencé par l'Esprit et par le Fils. La répétition des mots « ceux qui croient en lui... possèdent la Vie éternelle » établit un lien avec ce qui précède. Les seconde et troisième parties n'en sont pas moins distinctes, car il n'est plus question ici du Fils de l'homme, expression typique pour désigner le médiateur, on y expose le dessein salvifique de Dieu sur le monde et ses relations avec son Fils Unique. Cette dernière expression encadre d'ailleurs ces trois versets de manière caractéristique (v. 16 et 18). De plus l'emploi abondant des conjonctions explicatives « car », « afin que », « parce que », contraste avec leur quasi-inexistence depuis le début de l'entretien et souligne la différence entre les vv. 16-18 et les précédents. Pour ces raisons, plusieurs commentateurs veulent que l'entretien avec Nicodème s'achève au v.15 ; les v. 16 à 21 seraient un commentaire de saint Jean et il est certain en effet que les perspectives s'élargissent. Mais ceci ne détruit pas la profonde unité du morceau, bien au contraire. Et si Notre-Seigneur s'est tu après le v. 15, disons que saint Jean nous révèle comment Notre-Seigneur aurait prolongé son explication devant un interlocuteur moins aveugle que Nicodème. De toute façon le mouvement de pensée en présence duquel nous nous trouvons est très caractéristique de la théologie johannique.

On ne peut traiter de la même manière les versets 16-18 et 19-21, car ils se différencient par leur sujet et leur vocabulaire. Il n'est question en effet à partir du verset 19, ni des relations de Dieu avec son Fils, ni même à proprement parler du croyant, mais de la lumière et de ceux qui s'en détournent ou s'en approchent. Cependant le passage 16-21 n'en garde pas moins une véritable unité littéraire. Les versets

22. Citons au hasard Joh., III, 34; VI, 29, 46; VIII, 42, 54... Cette identification est continuelle dans le Nouveau Testament. On pourrait donner vingt exemples dans saint Paul. Rappelons seulement que la première épître aux Corinthiens désigne deux fois le Père par le mot Dieu en le mettant clairement en relation avec le Christ Seigneur et avec l'Esprit (VI, 14, 15, 19; XII, 4, 5, 6).

19-21 expliquent la nature de ce jugement auquel aboutit le verset 18; en outre, c'est le même mot « aimer » qui vient ouvrir l'une et l'autre section : « Dieu a tant *aimé* le monde... » (v. 16) — « les hommes ont mieux *aimé*... » (v. 19); dans l'une et l'autre encore on rencontre le même jeu savant des conjonctions, la même alternance de la pensée du positif au négatif; enfin saint Jean a utilisé respectivement dans ces deux petits morceaux des expressions clefs qui se répondent : « croire en » et « venir à » [23]. Si les dernières phrases de l'entretien rappellent, comme on va le montrer, celles du commencement, à tel point que l'on puisse faire d'elles une conclusion, elles se trouvent toutefois accordées à cette troisième partie [24]. Le mouvement de la pensée s'achève parce que l'on découvre d'une part la raison qui a poussé Dieu à envoyer son Fils dans le monde et d'autre part les conséquences de cette venue pour les hommes.

Une remarque s'impose : alors que les deux premières parties plaçaient l'homme en relation avec l'Esprit et le Fils, cette troisième ne le fait dialoguer avec le Père que par l'intermédiaire de son Unique. Saint Jean ne nous dévoilera que peu à peu le grand mystère au cours de son évangile. Il nous expliquera que nous devons d'abord adorer le Père (IV, 23), l'honorer autant que le Fils (V, 23), nous comprendrons mieux ainsi que le Père lui-même peut nous attirer (VI, 44) et que personne ne peut nous arracher de sa main (X, 29). C'est alors seulement que s'accomplira le prodige, le Père nous honorera (XII, 26) et même, avec son Fils, il fera en nous sa demeure (XIV, 23). Saint Jean tarde quelque peu à nous révéler cette extraordinaire vérité et ce n'est pas sans raison; ce qui est premier, en effet, ce que nous devons savoir avant tout, c'est le dessein rédempteur, la volonté salvifique qui jaillit de Notre Père pour passer dans le Fils (III, 17). Il est le principe, celui de qui tout procède et nous ne pouvons d'un seul pas l'atteindre et l'aimer. Il faut patienter quelque peu et ne chercher d'abord que son adoration (IV, 23) et son honneur (V, 23), c'est lui quand il le voudra qui viendra lui-même nous prendre (VI, 44; X, 29), nous rendra honneur pour honneur (XII, 26) et fera de nous sa maison (XIV, 23). Dans notre texte, saint Jean ne nous découvre pas encore ces merveilles, mais ne sont-elles pas implicitement présentes dans les mots : « voir le Royaume de Dieu » et dans ceux-ci : « celui qui pratique la vérité vient à la lumière, pour qu'il soit manifeste que ses œuvres sont faites en Dieu » et Dieu n'est-il pas ici le Père? De même que tout à l'heure il ne nous a été révélé de l'Esprit que ce

23. Voir par exemple Joh., VI, 35-47 et VII, 37-38.

24. Les aspects de la pensée johannique sont aussi riches que ses procédés littéraires. Nous décelons en ces 21 versets ceux de la littérature juive et hellénistique : l'*usteron-proteron* pour la première partie, la *concatenatio* pour la seconde, le jeu du positif-négatif pour la troisième, et enfin l'*inclusio* pour l'ensemble (cfr Vaganay, *Mémorial Lagrange*, p. 269-270).

que nous devions en savoir au début, de même ici du Père ne nous est présentée que la base de tout l'enseignement : il est celui qui a l'initiative du salut, celui qui envoie son Fils dans le monde, afin que, par sa vie et sa mort, il rende possible en nous l'action de l'Esprit.

C'est là la geste divine telle qu'elle nous apparaît dans ce chapitre, telle que les Pères grecs, si proches du Nouveau Testament, ont su la comprendre. Pour eux le mouvement divin sort du Père pour engendrer le Fils et entraîne le Fils pour former le Saint-Esprit. Selon eux encore, le Saint-Esprit est le terme, la fin; avec lui c'est le repos, la perfection, la plénitude. De là cette formule de saint Irénée, dont la pensée reste éminemment scripturaire : « Dans la création de l'homme, le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et fabrique, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection [25] ».

Mais on comprend mieux dès lors que l'Esprit au cours de la première partie nous soit apparu comme celui qui commence toujours à nos yeux l'œuvre divine. Celui en qui s'achève le mouvement trinitaire est pour nous un début, puisque nous sommes pour ainsi dire dans le prolongement de l'acte créateur qui va du Père par le Fils à l'Esprit. Dans notre cheminement en Dieu, nous passons de ce qui est engendré au Père qui engendre. Et de condition en condition, nous remontons jusqu'à la source dernière [26].

Saint Jean, par la succession des phrases, nous fait suivre un schéma ascendant, mais nous fait découvrir à chaque étape qu'il s'agit d'un retour à l'origine. Tout à l'heure nous avions vu que l'Esprit n'était premier que parce qu'il était troisième, ici nous voyons que le Père n'est troisième que parce qu'il est premier. Comme à Moïse, Dieu ne se montre à nous que de dos.

On retrouve dans l'attitude de l'homme le même mouvement circulaire. Car si l'on vient à demander pourquoi une distinction existe entre ceux qui sont nés de la chair et ceux qui sont nés de l'Esprit, le texte nous répond : parce que les premiers n'ont pas reçu le témoignage du Fils et que les seconds sont venus à Jésus. Et si l'on demande encore : pourquoi cette nouvelle différence? Les derniers versets nous disent : parce que les œuvres des uns étaient mauvaises et que celles des autres étaient faites en Dieu, c'est-à-dire que c'était là des gens qui étaient entrés dans le Royaume par l'action de l'Esprit. Si

---

25. *Adv. Haer.*, c. 38, par. 3.

26. On ne trouve dans les commentaires (Lagrange, Braun, Hoskyns, Bultmann, etc.) aucune allusion à l'aspect trinitaire de la péricope. Westcott rappelle sans y insister que la section 1-15, chez les anglicans, sert d'évangile pour le dimanche de la Trinité. Il ajoute : « the fitness of the selection is obvious » (p. 47), sans remarquer que l'on aurait besoin des versets 16-18 pour en faire un véritable texte trinitaire. Il est vrai que le Père est déjà présent dans l'expression : royaume de Dieu.

bien que finalement nous ne sommes pas très renseignés [27]. Nous sommes seulement enfermés dans un cercle aussi mystérieux que celui à travers lequel nous sommes dans la vie trinitaire.

INTRODUCTION ET CONCLUSION

Les premiers versets de l'entretien ont été jusqu'alors laissés de côté. Avec les derniers (19-21), dont on a dit qu'ils s'intégraient fort bien à la troisième partie, ils forment, nous semble-t-il, une inclusion, telle que l'on en rencontre souvent dans la littérature juive. A vrai dire, nous ne prétendons pas prouver l'existence de cette inclusion, il suffira qu'elle nous serve de point d'appui pour mettre en évidence le développement de la pensée qui s'est opéré au cours de ce fragment du chapitre trois.

Mettons en parallèle les expressions qui se correspondent :

(a) Nicodème *vint à* Jésus de nuit (v. 2)	(a′) tout homme qui fait le mal... ne *vient* pas *à* la lumière (v. 20) qui fait la vérité *vient à* la lumière (v. 21)
(b) C'est de la part de Dieu que tu es *venu* en docteur (v. 2)	(b′) la lumière est *venue* dans le monde (v. 19)
(c) ... faire les miracles que tu fais, si *Dieu* n'est *avec* lui (v. 2)	(c′) ... ses œuvres sont œuvrées *en Dieu* (v. 21)

On aperçoit la signification de ces correspondances. (aa′) Au lieu du timide Nicodème, nous voyons apparaître des hommes qui ont choisi, qui ont été contraints de sortir de cette nuit si favorable à l'indécision; (bb′) car ce n'est pas un de ces docteurs, que l'on peut juger et critiquer, qui s'est imposé à eux, mais la lumière toute pure; (cc′) ceux qui ont préféré cette lumière participent désormais de sa puissance. Jésus, qui avait seul le pouvoir de faire des miracles, donne en effet à ses fidèles d'accomplir des œuvres en Dieu même.

(aa′) Saint Augustin n'écrivait-il pas déjà dans son commentaire : « Nicodème vient au Seigneur et il vient de nuit; il vient à la lumière, et il vient dans les ténèbres... Bien qu'il vienne à Jésus, cependant parce qu'il vient de nuit, il parle encore des ténèbres de sa chair [28] ». On pourrait toutefois objecter que le fait d'aller trouver Jésus de nuit n'est qu'une circonstance sans intérêt. Mais il n'y a pas chez saint Jean de détails insignifiants [29]. Quand il ajoute par exemple après

27. Le dualisme johannique est probablement aussi étonnant et nécessaire que l'opposition des Juifs et des Gentils, en laquelle saint Paul dans l'épître aux Romains voit l'obscur principe d'intelligence de l'Histoire du salut.

28. *In Jo. tract.*, XI, 4, 5.

29. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, p. 203, écrit : Nicodème « was as far removed from Jesus as darkness from light ». Et plus loin, il rapproche explicitement cette mention de la nuit et la tension « between those who come to the light and those who prefer the darkness » (p. 211).

le départ de Judas : « c'était la nuit » (XIII, 30), ce n'est pas seulement pour rendre plus concret le récit, c'est également pour souligner cette alliance de Judas et des ténèbres.

A Nicodème, qui, par son attitude contournée et son désir de discuter à la manière rabbinique, se trouve associé à l'obscurité de la nuit, fait place au terme du morceau l'homme qui vient ou ne vient pas à la lumière. Au début nous regardons ce notable, moitié timide et moitié sûr de lui-même, figure de juif érudit de Palestine, mais qui se tait bientôt, avant de s'être décidé ; à la fin, on nous présente les bons et les mauvais, séparés brutalement, sans nuance de plus ou de moins, sans distinction d'actes et d'intentions.

Peut-être aurions-nous préféré voir Nicodème prendre position sous nos yeux, ou peut-être aimerions-nous que l'on nous dise clairement : il n'a pas voulu prononcer le oui ou le non. Mais le texte de saint Jean est beaucoup plus évocateur que notre trop simple logique. A travers le cas de Nicodème, l'évangéliste atteint chacun de nous, il nous montre que l'hésitation ne dure pas, qu'il faut nous engager pour ou contre Jésus, mais, au terme de l'entretien, nous pensons qu'il a dû choisir lui aussi, et qu'il faut bien qu'il fasse partie de ceux qui viennent à la lumière ou de ceux qui s'en détournent. Avec Nicodème, c'est l'indécision, comme telle, qui s'est évanouie, qui est fendue en deux, tel un arbre mort ; il a bien fallu qu'il se place comme les autres à droite ou à gauche.

Ainsi nous pouvons contempler le chemin que parcourt la liberté de l'homme : avant de dialoguer avec Notre-Seigneur, l'état de sa conscience est neutre, elle en reste au « plus ou moins » des timorés, mais, après le dialogue, un partage net, brutal même, s'est effectué entre le négatif et le positif, le plus ou le moins. Car Jésus une fois rencontré, il devient impossible de s'enfermer dans l'indifférence. On ne peut plus, comme le fera Pilate, s'en laver les mains.

(bb') Ceci nous conduit à examiner le second rapprochement, où deux phrases sont mises en présence qui désignent Jésus de manière bien différente :

C'est de la part de Dieu que tu es venu en docteur

la lumière est venue dans le monde

La formule de Nicodème contraste avec celle de l'évangéliste. Le pharisien en effet ne s'engage pas, même s'il fait à Jésus l'honneur de penser qu'il vient « de la part de Dieu », car il précise cette expression assez vague en y ajoutant le titre de « docteur », évidemment de docteur à la manière des Juifs, à la manière de Nicodème lui-même. Or à l'image de Notre-Seigneur, rabbin un peu déconcertant que l'on vient questionner avec un intérêt mêlé de réticence, fait place le ful-

gurant éclair : ce n'est pas un docteur, ce n'est même pas un maître plus puissant que les autres, c'est la lumière qui est venue dans le monde.

Si la présence de Jésus, comme l'a montré le paragraphe précédent, contraint l'homme à sortir de sa réserve, à prendre parti, c'est que Jésus s'est révélé au cours de l'entretien. Tant qu'il est regardé comme un homme parmi les hommes, fût-il prophète, il est normal qu'on ne lui montre que du respect, mais s'il est Dieu qui se dévoile, à l'instant même le partage entre les hommes s'accomplit. La lumière du jour chasse inévitablement la nuit et rend manifeste jusqu'au secret des cœurs.

Nous sommes loin ici évidemment d'un optimisme facile. Mais saint Jean est en cela l'écho de toute la tradition évangélique et biblique [30]. On ne s'approche pas de Dieu à la légère et chacune de ses manifestations est à la fois bienfait et malheur.

(cc') Si le dialogue avec Jésus comporte un risque, un danger, il n'en produit pas moins, comme nous allons le voir à l'aide du troisième rapprochement, des effets merveilleux. Au v. 2, il est question des « miracles faits » par Jésus, au v. 21 il s'agit des « œuvres œuvrées » par le croyant. Le parallélisme de ces expressions, que l'on va mettre en évidence, permettra de montrer que l'action du croyant prolonge celle de Jésus, que tous deux agissent en Dieu.

Il serait facile de relier entre elles les deux formules, si dans l'un et l'autre cas, Jésus en était le sujet. Car les prodiges accomplis par lui sont désignés tantôt par le mot « miracles », tantôt par celui d'« œuvres » (V, 36; VII, 3, 21...). En IX, 4 on trouve même les mots « œuvrer les œuvres » au sens de « faire des miracles » (II, 11 et IV, 54). Si donc il était parlé de Jésus au v. 21 les expressions seraient semblables.

Mais il est intéressant de constater que si le mot « miracle » désigne seulement une action de Jésus, car Jean-Baptiste lui-même « n'a fait aucun miracle » (X, 41), le mot « œuvre » s'applique non seulement à Jésus, mais au croyant et même à l'incroyant. Et l'on a pu dire que les « bonnes œuvres sont la preuve de l'action de Dieu en Jésus et aussi parallèlement, dans les croyants. Elles sont témoins de Dieu parmi les hommes... Les œuvres de Dieu réalisées par le Christ et par le croyant ne sont pas à séparer [31] ». En effet, parce que la foi est

30. Il est remarquable, par exemple, que les lois, en lesquelles Dieu se révèle, s'achèvent par des séries de malédictions et de bénédictions (*Ex.*, XXIII, 20; *Lév.*, XXVI; *Dt.*, XXVIII). De plus le jour de Yahweh annoncé par les prophètes s'accompagne toujours de la promesse de châtiments et de récompenses (Am., IX, 10-11; Is., I, 26-28; LIX, 18 ss; Ez., XXXIV, 16; Zach., XIV, etc.). Il serait facile de retrouver dans le N.T. ce double effet des manifestations divines.

31. *Theol. Wört. z. N.T.*, II, p. 639.

« l'œuvre de Dieu » (VI, 29), Jésus affirme : « celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais. Il en fera même de plus grandes » (XIV, 12). Il y a donc entre l'action du Père, celle du Fils et celle du disciple, une continuité admirable : « tout ce que vous demandez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils » (XIV, 13). L'homme qui vient à la lumière, on comprend dès lors qu'il agisse *en Dieu*. Ses œuvres renvoient à l'action de Jésus manifestée dans les prodiges, parce qu'elles la continuent. En d'autres termes, le salut, dont les miracles sont au début le signe, se poursuit et s'achève non seulement par les œuvres du Christ, mais par celles du croyant.

La conclusion s'impose d'elle-même : ce « Dieu avec lui » (v. 2) que Nicodème appliquait à Jésus après avoir constaté les miracles, devient une vie en Dieu même et une action en Lui, qui n'est plus seulement le lot du Fils Unique, mais la part de celui qui fait la vérité.

On saisit, en même temps que les ressemblances entre introduction et conclusion [32], le progrès accompli par la pensée de l'une à l'autre. Les mots incertains du notable, chargés d'une richesse et d'un sens qu'il ne soupçonnait pas, se sont déchirés tel un vieux vêtement. Jésus, pensait-il, était un docteur ; en vérité, c'est la Lumière du monde. Quant à lui, rabbin, il venait dans la nuit pour se renseigner et ne s'apercevait pas qu'il approchait le signe de contradiction, devant lequel il est impossible de rester neutre, le glaive qui sépare mari et femme, parents et enfants, frères et sœurs. Enfin si les miracles signifient que Dieu est avec Jésus, leur rôle est plus encore d'introduire l'homme de vérité en Dieu, pour qu'il y accomplisse les tâches de Dieu, à la suite de Jésus.

*
* *

Ce mouvement de pensée qui nous conduit de la terre au ciel par la vie éternelle, ou de l'Esprit au Père par le Fils, une analyse littéraire du quatrième évangile nous l'a fait découvrir en d'autres chapitres [33]. Encore une fois il n'est pas question de prétendre que saint

32. Nous ne pensons pas avoir forcé le texte en rapprochant les deux extrémités de l'entretien. En tout cas la possibilité d'une telle inclusion ne saurait étonner. M. Vaganay par exemple nous indique la présence d'une inclusion avec progrès de la pensée dans un passage où elle est peut-être plus difficile à déceler. Marc, IX, 34 b « qui était le plus grand », répondrait à IX, 50 c « et vivez en paix entre vous » (*Rev. Bibl.*, 1953, p. 205).

33. La lecture de la I[a] Ioannis confirme la place de choix qu'il faut réserver à ce processus à trois termes. Le P. Boismard a montré en effet (*Rev. Bibl.*, 1949, p. 365-391) que cette épître, « pour manifester clairement quels sont ceux qui possèdent vraiment la vie divine en eux », argumentait par la présentation a) d'une qualité divine, puis b) d'une réalité signe, enfin c) d'une réalité signi-

Jean en ait eu une conscience réflexe, il suffit d'affirmer que ce mouvement ternaire que nous rencontrons souvent chez lui marque une pente de son esprit et nous assure de la cohérence interne de sa pensée. Il semble tout simplement en ces passages ne pouvoir exprimer une vérité sans se référer à ces trois moments essentiels : celui du visible, celui de la médiation et celui de l'invisible, qui se réfèrent, à notre avis, aux trois Personnes divines.

Nous aurions là, non pas la clef, mais l'une des clefs de la théologie johannique. Car au lieu de la considérer dans ses éléments discontinus, nous posséderions un des moyens qui nous permettraient de la saisir comme un tout organique. Mais il est clair que pour tirer de semblables conclusions, il faudrait se livrer à une étude détaillée des pages où apparaît ce processus ternaire, car chacune d'elles a ses particularités qui compliquent ce schéma très simple et l'on ne peut déceler leur proximité qu'en passant par tous leurs caractères propres.

Comme il est impossible de mener ce genre d'analyse dans le cadre d'un article, nous nous permettons de présenter à titre d'hypothèse les résultats d'un long travail.

Le premier moment de la pensée est lié au monde visible. Il y est donc question et de l'Esprit qui agit dans les sacrements, et de Jésus, l'homme pneumatique en qui est présent le Royaume [34]. Nous sommes dans la sphère du signe, à partir duquel Dieu commence notre éducation et nous prend là où nous sommes. Mais cette sphère du signe est identiquement sphère de l'Esprit, car c'est lui qui inaugure les temps messianiques, lorsqu'il descend sur Jésus et y demeure (I, 33) ; c'est lui qui accomplit les temps messianiques, lorsqu'il tire de ce corps qu'il avait rempli de sa présence (III, 34) la matière à partir de laquelle il va former la seconde création (VII, 39; XIX, 30-34; I Joh., V, 6-8). Nous l'avons vu, si Nicodème avait connu ses Ecritures, il aurait compris pourquoi Notre-Seigneur parlait de la nouvelle naissance à partir de l'Esprit comme d'une chose terrestre (III, 12), c'est-à-dire de quelque chose qui se passe parmi nous sur cette terre ; il aurait

---

fiée. La composition de l'épître reposerait tout entière sur la répétition d'un semblable raisonnement. Les trois temps ne se succèdent pas ici dans l'ordre où nous les trouvons dans le quatrième évangile, où la vérité signe apparaît tout d'abord pour conduire à travers la réalité signifiée, la Vie, jusqu'à Dieu même, notre Père. Mais c'est sans doute que saint Jean ne poursuit pas de part et d'autre le même but. Dans sa lettre il cherche à discerner les esprits en supposant connue la doctrine; il déduit à partir de cette dernière les moyens de percevoir où se trouvent les véritables enfants de Dieu. Dans son évangile, au contraire, il décrit les étapes de notre découverte et Jésus, sous la plume du disciple bien-aimé, nous apparaît comme le pédagogue qui, sorti de Dieu pour agir dans le monde, « egressus ad operandum », nous emmène à nouveau vers le Père à partir de ce monde.

34. Joh., III, 5; IV, 10. Saint Jean « définit Jésus, en qui l'eschatologie est réalisée (transformant et par conséquent donnant de l'importance à l'histoire synoptique du baptême), comme le porteur de l'Esprit ». C. K. Barrett, *Journal of Theol. Studies*, avril 1950, p. 4.

compris aussi pourquoi Jésus suggérait qu'il était lui-même un exemple de ces hommes qui se laissent gouverner par l'Esprit [35].

L'interprétation du second moment de la pensée est d'un point de vue littéraire beaucoup plus aisée. Il y est en effet toujours question de la Vie et le plus souvent de la Vie éternelle ; de plus cette possession de la Vie est liée à la Personne du Fils et à notre engagement à son égard dans la foi. La Vie éternelle y apparaît comme le pivot de la nouvelle existence du croyant : attirés par le Père et enseignés par lui (VI, 44-45), nous allons à Jésus et nous croyons en lui (VI, 36-37) ; c'est alors que nous participons à la seconde création dans l'Esprit, qui devient en nous source de Vie éternelle (IV, 14). La possession de la Vie éternelle à son tour nous soumet à l'action du Fils (X, 27), qui nous garde dans sa main (X, 28) et nous mène au Père qui nous honorera (XII, 26). Selon une ligne descendante, pourrait-on dire, la foi, par notre démarche vers le Fils de l'homme, est médiatrice entre la volonté salvifique du Père et notre nouvelle création, notre nouvelle naissance à partir de l'Esprit ; et, selon une ligne ascendante, la Vie éternelle qui unit au Fils est médiatrice entre l'action de l'Eau vive (IV, 10), qui est Esprit, et le Père qui nous tient dans sa main (X, 29).

Alors que le premier temps représente la sphère du signe, alors que le second nous parle d'une réalité nouvelle intérieure à l'homme, aucun mot de notre monde ne peut désigner le troisième. L'union au Père, que nous dévoile avec insistance cet évangile, ne correspond plus à nos schèmes humains. Il s'agit là de Dieu qui veut le salut des hommes (III, 16-18), qui cherche de vrais adorateurs (IV, 21-24), qui enseigne, attire, parle sans que personne l'ait jamais vu et qui est Vivant par excellence (VI, 44-47 et 56-57), qui aime son Fils et lui ordonne de rassembler les brebis (X, 11-18), qui exauce toujours celui qu'il a envoyé (XI, 41-42) et qui honore celui qui sert le Fils de l'homme (XII, 26).

C'est ce troisième temps qui est le plus mystérieux et cependant c'est celui qui, pour le lecteur, est le plus incontestable, car il y est toujours parlé clairement du Père et de son Fils et de notre union au Père soit directement, soit par l'intermédiaire de son Fils.

La raison de cette clarté du troisième temps, à travers les passages où se rencontre ce processus ternaire, sans doute faut-il la chercher dans le fait que l'homme y est purement l'hôte du Seigneur. Entre la réalité visible et l'Esprit (1er temps), il reste encore une distance, malgré l'authenticité de la nouvelle création, entre la médiation du Fils et la Vie éternelle (2me temps) s'interposent encore les recherches ténébreuses de nos libertés, mais cette seconde étape franchie, il n'y

35. Le Christ médiateur est sur terre comme rempli de l'Esprit, sur la terre et au ciel comme Fils de l'homme, au ciel comme Fils Unique.

a plus de place que pour la passivité humaine et par conséquence que pour la lumière divine.

Ceci expliquerait assez bien la complexité du premier temps. Sous le signe, la présence de l'Esprit n'apparaît pas avec évidence et il a fallu que Jésus passe en faisant le bien et se manifeste personne « spirituelle », à travers des œuvres et des signes, pour que nous puissions croire que sa mort allait produire « l'envoi de l'Esprit, qui renouvellerait la face de la terre ». Cette complexité se recueille une première fois au second temps parce que l'on passe du signe à la chose signifiée et que la Vie éternelle nous éclaire sur le Fils ; elle se recueille à l'infini auprès du Père lorsque c'est Dieu seul qui agit, lorsque nous sommes dans sa maison et qu'il fait de nous sa demeure.

Si notre hypothèse se vérifiait, on entreverrait peut-être un peu mieux comment notre sanctification et le mystère de la Sainte Trinité forment une seule étoffe indéchirable. Saint Jean ne cesse de nous répéter qu'entre l'Esprit et la chair il n'y a rien de commun, que le Fils ne juge pas à la manière des hommes, qu'il n'est pas de ce monde, que nul n'a jamais vu le Père. Et pourtant rien de plus inséparable des personnes divines que celui qui s'approche de Jésus. Si le schème ternaire, étudié ici, met en lumière comment la pédagogie du Sauveur nous fait passer de ce monde sensible jusqu'au Père, il laisserait entendre aussi que la Vie éternelle possédée par l'homme suppose l'action majestueuse et incessante du Dieu trois fois saint.

F. ROUSTANG, S. J.

La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin *

« Ex Adam Adam, et super Adam multa peccata nascuntur. Quisquis nascitur, Adam nascitur, damnatus de damnato, et addidit multa male vivendo super Adam... »
Enarrat. in Ps. 122, 10.

C'est par le péché du premier homme, le premier refus de Dieu intervenu dans l'humanité dès son origine, que s'établit le désordre à l'intérieur de la nature humaine et commence la « condition de péché ». Ce n'est pas ici le lieu de faire une étude complète sur la conception augustinienne du péché originel : ce travail a été fait par maints commentateurs sans qu'une clarté parfaite et définitive ait jailli en la matière [1]. Du point de vue auquel nous nous sommes placés, il est cependant indispensable de fixer quelques points essentiels. Le péché d'origine nous intéresse en effet à un double titre : d'abord parce qu'il est le premier péché et comme tel le type d'un acte qui se répète en tout homme, ensuite parce qu'il est le fondement et la raison d'être de la condition de péché et de la condition mortelle. Après une analyse préliminaire de l'état originel, notre étude envisagera successivement le péché d'Adam, sa transmission en tout homme et enfin les péchés personnels.

Préliminaires : *L'ETAT ORIGINEL*

1. ***Posse non peccare.*** La faute d'Adam s'est produite dans un état où l'homme jouissait d'une liberté totale. Cette situation de la liberté avant la chute se définit en termes augustiniens comme un *posse*

---

* *N.d.l.R.* — Cet article forme le ch. III d'une thèse soutenue en 1951 à l'Université Grégorienne pour le *doctorat en philosophie.* L'auteur apporte donc sur la condition de l'homme pécheur et sur le péché en général, le point de vue du philosophe et non celui du théologien. Il nous a semblé cependant que ces pages pouvaient être utiles à l'élaboration d'une doctrine spirituelle du péché et de ses conséquences.

1. Nous renvoyons seulement à quelques travaux parmi les plus récents : J. de Blic, *La pensée d'A. sur le péché originel,* dans les *Rech. de Sc. rel.,* 1926, 97-111; 1927, 414-433, 512-531 : l'étude est restée inachevée. — J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas,* Kain, 1922. — N. Merlin, *S.A. et le dogme du péché originel,* Paris, 1931. — J. Clémence, *S.A. et le péché originel,* dans la *Nouv. Rev. Théol.,* 1948, 727-754.

non peccare [2], formule parallèle au *posse non mori* qui caractérisait la condition corporelle avant le péché.

La liberté du *posse non peccare* n'est pas une indifférence dans laquelle l'homme serait en parfait équilibre entre la rectitude morale et la faute : une telle indifférence est formellement exclue de la pensée augustinienne [3]. Le pouvoir de ne pas pécher n'est donc pas une simple possibilité fondée sur l'indétermination du vouloir; c'est au contraire un dynamisme moral, un pouvoir effectif et actuel qui tend à exclure positivement le péché. Non seulement l'homme possède alors toutes les ressources nécessaires pour éviter le mal, mais encore il est poussé vers le bien de tout l'élan d'une volonté droite et bonne. Le *posse non peccare* dit identiquement la rectitude originelle dans laquelle l'homme a été placé par son Créateur : Augustin se réfère pour l'affirmer au texte du *Qoheleth* 7, 30 :

« Cette première perfection de la nature... devait comporter quelque volonté, et qui ne fût pas mauvaise, autrement il ne serait pas écrit que « Dieu fit l'homme droit ». C'est donc avec une volonté bonne que l'homme fut créé, tout prêt à obéir à Dieu, accueillant avec obéissance un commandement qu'il aurait pu sans aucune difficulté observer tant qu'il l'eût voulu, et auquel sans aucune nécessité il aurait pu se soustraire quand il l'eût voulu, soumission qui n'aurait pas été sans récompense, ni abandon sans châtiment. » (*Op. imperf.*, V, 61 - 45, 1497; cfr *De civ.*, XIII, 14 - 41, 386; *De corrept. et grat.*, XI, 32 - 44, 936).

La volonté originelle se caractérisait donc par une spontanéité native vers le bien : l'homme était spontanément accueillant pour le précepte divin, spontanément obéissant. Aucune *difficultas* ne venait s'interposer entre le *velle* et le *posse*. Et en outre le poids affectif du vouloir inclinait fortement vers le bien : la délectation du bien étant plus puissante dans l'homme originel qu'elle ne l'est dans n'importe lequel des justes de la présente condition [4]. Une volonté « fortis

2. L'idée se trouve déjà en *De Gen. ad litt.*, XI, 7, 9 - 34, 433; *De civ. Dei*, livres XII et XIII *passim* et spécialement XIII, 14 - 41, 386. La formule se trouve analysée à divers moments de la controverse antipélagienne : *Cont. adv. leg. et proph.*, I, 14, 20 - 42, 614; *Enchirid.*, CV - 40, 281; *De corrept. et grat.*, XII, 33 - 44, 936; *Op. imperf.*, I, 98 - 45, 1115; V, 57 - 1490; V, 58 - 1491; V, 61 - 1497; VI, 6 - 1509. Pour plus d'uniformité, nous référons à la *Patrologia Latina* de Migne : le premier chiffre après le tiret indique le tome, le second la colonne. Pour la brièveté, nous désignerons dans les notes les ouvrages les plus souvent cités par les sigles suivants : *C* = *Confessions*; *GM* = *De Genesi contra Manichaeos*; *GL* = *De Genesi ad litteram*; *CD* = *De civitate Dei*; *PM* = *De peccatorum meritis et remissione*; *SL* = *De spiritu et littera*; *NC* = *De nuptiis et concupiscentia*; *CG* = *De correptione et gratia*; *CJ* = *Contra Julianum pelagianum*; *OI* = *Opus imperfectum contra Julianum*; *E* = *Enchiridion*.

3. Augustin rejette catégoriquement la position pélagienne qui « ita paribus momentis potestatem voluntatis *aequa lance perpendit* ut quantum ad peccandum tantum etiam ad non peccandum valere definiat » (*Epist. 186*, 10, 34 - 33, 829, écrite à Paulin de Nole vers 417; cfr *OI.*, V, 28 - 45, 1474; VI, 11 - 1521).

4. « Quantum pertinet ad delectationem boni praesentis, beatior erat primus

et sana » rendait ainsi l'homme très fort : rien n'aurait pu résister à son vouloir s'il eût consenti à garder les commandements [5]. Sans être de soi illimité, le pouvoir de l'homme était coextensif à son vouloir : il pouvait tout ce qu'il voulait car son vouloir ne tendait aucunement à ce qui aurait débordé son pouvoir [6]. La liberté première consistait donc en une capacité effective de s'attacher au bien sans faillir [7]. C'était là sans doute un *magnum bonum naturae,* quoique la liberté céleste, fixation définitive dans le bien, fût encore d'un meilleur prix [8].

2. *Posse peccare.* Le *posse peccare* tout au contraire, comme le *posse mori,* n'avait alors d'autre réalité que celle d'une éventualité, d'un futur libre : ce n'était pas encore un dynamisme à l'œuvre dans la nature de l'homme bien que sa possibilité fût dépendante de cette nature même. Dans l'homme originel, rien n'annonce la chute, rien n'y prépare, rien n'y prédispose. Spontanément soumis à Dieu, l'homme n'a pas encore saisi qu'il pourrait s'opposer à lui. Certes, il sait que son état actuel est amissible et qu'une désobéissance entraînerait la mort ; cependant la connaissance qu'il porte sur le mal et sur la mort n'est encore qu'une connaissance négative et par opposition, non le fruit d'une expérience [9]. On dirait justement que l'homme ne connaît pas le mal ni la mort, mais qu'il en a seulement entendu le nom. Mal et mort ne sont pas des réalités pour lui. Aussi ni tristesse ni crainte ne trouvent place en sa psychologie. La présence du fruit défendu n'exerce pas le désir : l'homme se tient à l'abri du péché dans une tranquillité parfaite, sans avoir à lutter contre soi-même pour y parvenir : désir du fruit défendu et abstention craintive seraient déjà l'ombre du péché [10]. L'homme originel est donc un être sans ressentiment, sans fausse conscience et sans angoisse.

---

homo in paradiso quam quilibet iustus in hac infirmitate mortali » (*CD.,* XI, 12 - 41, 328).

5. *CG.,* XII, 38 - 44, 940 ; *Cont. Fortun.,* II, 22 - 42, 124.

6. « Etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat non volebat ; et ideo omnia poterat quae volebat » (*CD.,* XIV, 15 - 41, 423).

7. « Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare... prima erat perseverantiae potestas bonum posse non deserere... » (*CG.,* XII, 33 - 44, 936).

8. « Quis enim tam sit mente caecus ut non videat sicut homo est primitus conditus *magnum bonum naturae* posse non peccare, quamvis maius sit non posse peccare » (*OI.,* V, 57 - 45, 1490).

9. « Et quomodo, inquiunt, intelligeret homo quod ei dicebatur lignum dignoscentiae boni et mali, quando ipsum malum quid esset omnino nesciebat ? Hoc qui sapiunt parum attendunt quemadmodum *a contrariis notis* sic pleraque intelligantur ignota, ut etiam verba rerum quae non sunt, cum in loquendo interponuntur, nullus caliget auditor » (*GL.,* VIII, 16, 34 - 34, 386). Ailleurs, Augustin dit nettement : « malum nescisset nisi fecisset » (*Cont. adv. leg. et proph.,* I, 14, 18 - 42, 613).

10. « Erat *tranquilla devitatio peccati,* qua manente nullum omnino aliunde malum quod *contristaret* inruebat. An forte *cupiebant prohibitum* lignum ad ves-

3. *Adiutorium sine quo non.* Cependant cette capacité réelle de ne pas pécher n'avait pas sa raison d'être fondamentale dans la structure ontologique de l'homme : *elle lui était donnée de Dieu.* Même dans le Paradis, il n'appartenait pas à l'homme de bien vivre sans un secours divin [11]. Ce n'est donc pas dans les ressources du libre arbitre que se trouve le fondement de la permanence dans le bien mais dans cet *adiutorium Dei.* Cette affirmation semble contredire ce que nous venons d'avancer ; il n'en est rien pourtant. Mais il convient de procéder avec une extrême prudence. La position d'Augustin est claire : elle reste néanmoins délicate à saisir en raison même de sa profondeur philosophique et religieuse. Sans discuter ici de la distinction théologique entre la grâce de l'homme originel et celle du pécheur, entre l'*adiutorium sine quo non* et l'*adiutorium quo* [12], nous voudrions seulement préciser la nature et le rôle du premier *adiutorium,* propre à la situation du premier homme. Les textes essentiels sur le sujet sont évidemment les chapitres XI et XII du *De correptione et gratia* : pour les comprendre et les interpréter correctement, il importe cependant de recourir à toute l'anthropologie augustinienne.

En premier lieu, il est clair que l'*adiutorium* se distingue du libre arbitre. Celui-ci est une donnée ontologique, dont la valeur reste aussi purement ontologique, du moins quand on le considère comme une simple puissance de l'homme et abstraction faite de la valeur qu'il acquiert dans son exercice moral. Sans l'*adiutorium* en effet le libre arbitre *ne suffit pas* pour éviter le péché et réaliser le bien :

« ... sans la grâce, *même avec le libre arbitre,* l'homme ne pouvait être bon... » (*De corrept. et grat.,* XI, 31 - 44, 935).

Le libre arbitre suffit par contre pour pécher, puisque le péché constitue précisément l'acte par lequel la créature prétend s'enfermer en elle-même en se séparant de Dieu :

« ... le libre arbitre *suffit pour le mal...* » (*Ibid.*).

En second lieu, l'*adiutorium* de l'état originel se distingue de la *volonté bonne,* c'est-à-dire du libre arbitre en tant qu'incliné positive-

---

cendum contingere, sed *mori metuebant* ; ac per hoc *cupiditas* et *metus* iam tunc illos homines etiam in illo perturbabant loco? *Absit* ut hoc existimemus fuisse ubi nullum erat omnino peccatum. Neque enim nullum peccatum est ea quae lex Dei prohibet concupiscere atque ab his abstinere timore poenae non amore iustitiae » (*CD.,* XIV, 10 - 41, 417).

11. « Bene vivere sine adiutorio, etiam in Paradiso non erat in potestate » (*CD.,* XIV, 27 - 41, 437).

12. Cette distinction est empruntée par Augustin aux traités de rhétorique et il semble qu'elle relève du vocabulaire des Stoïciens qui distinguaient αἴτιον δι' ὅ et αἴτιον οὗ οὐκ ἄνευ : cfr Cicéron, *Topic.,* XV, 58-59 ; *De fato,* 16, 36.

ment vers le bien, ce qui constitue déjà quelque chose de supérieur au libre arbitre comme simple faculté ontologique :

« Alors Dieu avait donc donné à l'homme la volonté bonne : c'est en elle en effet qu'il avait fait l'homme droit ; il lui avait donné *le secours* sans lequel il n'eût pu persévérer en elle, s'il l'eût voulu ; mais qu'il le voulût, c'est ce que Dieu remit à son libre arbitre. Il aurait donc pu persévérer s'il l'avait voulu, car le secours ne lui faisait pas défaut *par lequel* il pouvait et *sans lequel* il *ne* pouvait *pas* tenir le bien » (*Ibid.*, XI, 32).

L'*adiutorium* est donc à la fois un *per quod* et un *sine quo non* ; non seulement condition, mais encore cause (ou du moins *moyen* nécessaire pour obtenir une fin) : c'est à ce titre qu'il paraît directement ordonné au libre arbitre et à la volonté bonne. Mais le passage qui nous occupe ne permet pas de discerner clairement par rapport à quoi il joue respectivement le rôle de condition et le rôle de cause. D'autres textes apportent toute la lumière désirable ; la distinction déjà notée entre libre arbitre et volonté bonne y est complétée par l'addition d'un troisième élément : l'usage de cette volonté, le *bonus usus bonae voluntatis* [13]. Il s'agit cette fois manifestement de la *valeur morale* qui affecte l'exercice du libre arbitre et qui, nous le verrons, doit avoir son principe en Dieu comme souverain bien. Désormais la solution est claire : l'*adiutorium sine quo non* est condition de l'*exercice* du libre arbitre qualifié comme bonne volonté, c'est-à-dire du libre arbitre optant pour le bien ; il est cause de la *valeur morale* ainsi réalisée qui, à travers l'acte, qualifie la personne elle-même.

En fait cependant, libre arbitre, volonté bonne et *adiutorium* se trouvaient étroitement liés dans l'homme originel : l'*adiutorium* était remis au libre arbitre, toujours à sa discrétion ; il était *dans* le libre arbitre sans pourtant se confondre avec lui. C'est l'union de ces trois éléments et leur coordination réciproque qui définissent le *posse non peccare* tel que nous l'avons décrit.

Il faudrait donc, nous semble-t-il, reconnaître dans la psychologie augustinienne de la volonté une distinction implicite analogue à celle que font Maurice Blondel entre *volonté voulante* et *volonté voulue* et, mieux encore, Jules Lachelier entre *volonté pure* et *vouloirs* [34]. La volonté comme faculté est bien créée bonne par Dieu, et c'est le sens du « Deus fecit hominem rectum », mais pour qu'elle puisse s'actuer

13. « Cum enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est et magna et media et minima, in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus, sed tamen tale est ut sine illo recte vivere nequeamus. *Bonus autem usus eius iam virtus est,* quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona, sicut dictum est, et magna et media et minima ex Deo sunt, sequitur *ut ex Deo sit etiam bonus usus bonae voluntatis,* quae virtus est et in magnis numeratur bonis » (*Retract.*, I, 9, 6 - 32, 598).

14. M. Blondel, dans *L'Action* ; J. Lachelier dans le cours inédit de Normale Supérieure, *Logique,* leçon XV.

en volitions concrètes et moralement bonnes, en volitions qui parviendront jusqu'à l'exécution de leurs fins, il est besoin d'un nouvel apport divin. L'homme originel veut le bien spontanément, mais pour le réaliser il faut que la grâce lui vienne en aide. En somme, comme l'on a pu s'en rendre compte par les textes que nous avons cités, l'*adiutorium* ne porte pas tant sur le *velle* que sur le *posse* : il fait que le vouloir puisse être *effectivement bon* (per quod *posset* et sine quo *non posset*). Dans le premier homme existe donc déjà une discontinuité entre le *velle* et le *posse* [15], mais elle n'est pas de même nature que celle qui se manifestera depuis le péché et qui viendra du désordre intérieur, de la *concupiscentia* :

« Telles étaient les forces de sa volonté, qui avait été créée sans aucun péché et à laquelle rien ne résistait du dedans à la manière d'une concupiscence (*et nihil illi ex seipso concupiscencialiter resistebat*), que le libre arbitre était à bon droit confié à une si grande bonté de nature et à une si grande facilité pour bien vivre... » (*De corrept. et grat.*, XII, 37-44, 939).

Ce n'est donc pas *dans la nature*, en raison d'une *infirmitas* subjective qui rencontrerait une *difficultas* objective [16], qu'il faut chercher la raison de cette rupture de continuité. Mais elle tient cependant à une déficience *de la nature*.

Il convient en effet de pousser plus loin la recherche pour découvrir comment s'explique dans la doctrine augustinienne cette nécessité absolue de l'aide divine pour la valeur morale de l'action. C'est que, selon la métaphysique d'Augustin, le vouloir de l'homme ne peut absolument pas réaliser le bien par les seules ressources ontologiques de sa nature. Le bien en effet, tout comme le vrai, n'est pas quelque chose de *naturel*. Il ne peut se définir à partir de la nature comme l'objet d'un désir ou la réalisation d'une fin immanente : le bien, c'est Dieu et ce qui participe directement la bonté divine. Faire le bien, c'est donc non seulement se conformer à la volonté divine, mais encore se conformer à Dieu même; et cette conformation n'est jamais extrinsèque ou accidentelle, tout au contraire, comme on le sait [17], elle change la valeur de l'être en l'assimilant à Dieu. Faire le bien, c'est donc en quelque manière *se diviniser*. Mais comment une créature pourrait-elle se faire divine [18]? En d'autres termes, comment pour-

15. Cfr *CD.*, V, 9, 4 - 41, 151-152; *Conf.*, VIII, ch. IX-X; nous revenons plus longuement sur cette discontinuité dans un travail où sera analysée la psychologie augustinienne de la volonté.

16. La doctrine de l'*infirmitas* est exposée au ch. V de notre thèse.

17. Cfr le ch. I de notre thèse; il suffira pour en donner une idée de citer ici un texte : « Ad hoc ergo nos vocat Deus *ne simus homines*. Sed tunc in melius non erimus homines si prius nos homines esse agnoscamus ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus; ne, cum putamus nos aliquid esse cum nihil simus, non solum non accipiamus quod non sumus, sed et amittamus quod sumus » (*In Iohan. evang.*, I, 4 - 35, 1381).

18. « Ad peccandum namque non adiuvamur a Deo; iuste autem agere vel iusti-

rait-elle réaliser le bien avec ses seules capacités de créature? Ce serait là se faire meilleure que Dieu ne l'aurait faite. Une telle supposition répugne à l'esprit d'Augustin à l'égal d'un blasphème [19]. La nature est donc caractérisée par une impuissance radicale à réaliser le bien dans la mesure où elle reste telle. Et elle ne peut rester telle sans déchoir, puisque se clore en elle-même, c'est déjà nier son attache à Dieu. Parce que le bien n'est jamais profane, mais toujours divin, aucune créature ne peut s'y trouver proportionnée.

On trouvera peut-être que nous avons débordé le cadre de la philosophie et que nous sommes entrés au cœur du traité théologique *De gratia*. Et sans doute, chez Augustin, le « théologal » imprègne si intimement le « philosophique » qu'il s'avère bien malaisé et même impossible de tracer une frontière indiscutable entre les deux mondes. Mais, à notre avis, c'est justement ici que le philosophe intervient avec raison pour prier le théologien de ne pas s'avancer trop tôt, sous peine de contresens, hors de son domaine. En effet, si la théorie de l'illumination est habituellement revendiquée sans contestation par les philosophes comme un sujet qui leur revient, il n'y a pas de raison décisive pour traiter différemment la question de la participation à l'ordre du bien que vient expliquer précisément l'*adiutorium sine quo non*, ainsi qu'en témoigne un texte fort clair de l'*Enchiridion* :

« Bien que le péché fût dépendant du seul libre arbitre, ce libre arbitre ne suffisait point cependant pour conserver la justice si, *par la participation du bien immuable*, le secours divin ne lui avait pas été offert (*nisi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur*). De même en effet qu'il est au pouvoir de l'homme de mourir quand il le veut — car il n'est personne qui ne puisse se tuer, ne serait-ce, pour ne pas dire autre chose, qu'en se privant de nourriture — mais que la volonté ne suffit pas pour conserver la vie si le secours des aliments ou de tout autre soutien vient à manquer, ainsi l'homme du paradis était capable de se donner la mort en abandonnant la justice, mais pour tenir la voie de la justice, le vouloir comptait peu si ne lui venait en aide Celui qui l'avait créé » (*Ench.*, CVI - 40, 282).

Nous avons ici seulement l'application d'un principe métaphysique plus général, qu'Augustin dit explicitement tenir du Platonisme, et selon lequel Dieu est à la fois *causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi* [20]. Puisque l'être, le vrai, le bien de l'homme ne sont jamais

---

tiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo » (*PM.*, II, 5, 5 - 44, 453).

19. Le principe est énoncé à propos des Anges, mais il vaut évidemment de toute créature spirituelle : « Si autem boni angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsi, Deo non operante, fecerunt, *ergo meliores a seipsis* quam ab illo facti sunt? Absit » (*CD.*, XII, 9 - 41, 356; cfr *PM.*, II, 18, 30 - 44, 169; *In Psalm. 58*, I, 18 - 36, 703; II, 11 - 713).

20. « Fortassis enim qui Platonem caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut in illo inveniatur *et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi* » (*CD.*, VIII, 4 - 41, 228). Un texte particu-

des valeurs en soi, mais toujours des valeurs participées dont Dieu seul peut être le principe, il suit nécessairement que l'homme ne peut trouver ces valeurs en son propre fonds. Si bien que, selon Augustin, l'homme n'est complet en son être, sa connaissance et son action que par la présence, l'illumination et l'action divines en lui. Cela va si loin que, si l'*adiutorium* ne s'était pas trouvé en son pouvoir dès l'origine, l'homme ne serait pas tombé *par sa faute,* c'est-à-dire d'une manière qui le rendrait responsable : privée de l'*adiutorium,* sa nature ne possédait aucune capacité pour le bien; la chute n'eût donc pas été une faute, mais le résultat d'une déficience naturelle, donc d'un déterminisme :

« Si le secours avait fait défaut à l'ange ou à l'homme, quand ils furent créés à l'origine, du fait que leur nature n'avait pas été créée telle qu'elle pût persévérer sans secours divin, malgré leur vouloir, ce n'est pas *par leur faute* qu'ils seraient tombés : le secours leur eût en effet manqué, sans lequel ils ne pouvaient persévérer » (*De corrept. et grat.,* XI, 32 - 44, 935-936).

Dieu seul en effet est d'une nature telle qu'il ne puisse absolument pas pécher [21].

On n'oubliera pas ces principes en considérant, d'un point de vue théologique, l'*adiutorium* comme une grâce : de fait, le don de l'être et l'illumination reçoivent aussi chez Augustin le nom de grâce [22]. Inversement, en un sens, on pourrait dire que l'*adiutorium sine quo non* est *naturel* en ce qu'il est « remis » au libre arbitre, faculté de la nature. Il lui est remis, à l'origine, au même titre que la lumière nécessaire à la saisie de la vérité. *Adiutorium* et *illuminatio* sont les éléments de la *formatio* de la créature spirituelle qui, en tant que spirituelle, n'atteint sa forme et sa perfection, après sa *conversio* vers le Verbe, que par l'illumination qui procède du Verbe et par la bonté qui vient de l'Esprit [23].

---

lièrement intéressant montre le parallélisme entre la solution au problème de la vérité et la solution au problème du bien : « Videte enim, fratres, quid est in anima humana. Non habet ex se lumen, non habet ex se vires; totum autem quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est; sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque virtutis, est quaedam radix sapientiae, est quaedam, ut ita dicam, si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis; ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur » (*In Ps. 58,* I, 18 - 36, 704; cfr *SL.,* VII, 11 - 44, 206).

21. « Peccare autem nulla res posset, si de natura Dei facta esset; nec iam facta esset, sed de illo esset quidquid esset et hoc quod ille esset, sicut est Filius et Spiritus Sanctus quoniam de illo sunt hoc quod ille est, alius nascendo, alius procedendo, atque ita sunt de illo ut numquam ipse prior illis. Et ideo ista natura non potest omnino peccare quia non potest se ipsa deserere nec meliorem habet cui debeat inhaerere et cuius possit desertioni peccare. Non tamen ita rationalis est facta creatura ut haberet peccandi necessitatem : sed nec possibilitatem haberet si natura Dei esset; quoniam Dei natura peccare nec vult posse nec potest velle » (*OI.,* V, 31 - 45, 1470-1471).

22. Cfr *C.,* XIII, 3, 4 - 32, 846; *SL.,* VII, 11 - 44, 206.

23. Cfr *C.,* XIII, 8, 9 - 32, 848; *GL.,* I, 6, 12 - 34, 251.

Par l'*adiutorium*, l'action divine pénètre et soutient l'action humaine dans la mesure où celle-ci mérite vraiment le nom d'action. Mais dans l'état originel, cette compénétration était si intime que la part de Dieu et celle de l'homme n'y apparaissaient pas distinctes sur le plan phénoménal. C'est le péché qui va faire apparaître la dissociation entre les éléments divins et les éléments humains. Nous pouvons maintenant conclure :

*L'*adiutorium sino quo non *est la coopération que Dieu donne au libre arbitre de la créature pour lui rendre possible la réalisation effective du bien* : le bien est en effet une valeur divine qui ne saurait être obtenue par aucune activité créée sinon en raison d'une participation au Créateur : *l'*adiutorium *était donné sans réserve à la nature originelle de l'homme, remis à son libre arbitre, à condition qu'il ne rompît point son adhésion au bien immuable* [24].

4. *Non posse peccare.* Dans l'état originel existait donc un accord parfait entre nature et liberté : la nature était libre et la liberté comme naturelle. Mais le statut définitif de la liberté humaine n'était pas encore obtenu puisque la nature n'était pas encore soustraite à l'infirmité de la créature : ainsi la liberté se trouvait-elle à l'épreuve. Le libre arbitre était le milieu tragique où l'homme pouvait opter entre l'orientation vers le néant axiologique de l'être-fait ou vers la positivité de l'être-en-Dieu. La situation originelle était ainsi la condition d'un état supérieur et cette fois définitif. La destination ultime et l'achèvement de la liberté est en effet le *non posse peccare*, un état dans lequel le péché est exclu en raison d'une participation assurée à la Bonté souveraine de Dieu. Destination conditionnelle et non nécessaire : elle est conditionnée en effet par l'usage même de la liberté toujours soutenue par l'*adiutorium Dei* : le plan divin prépare le « bon usage de la volonté » comme l'instrument du mérite du *non posse peccare*. Dans ce dernier stade, la volonté humaine serait éminemment libre ; et cette liberté suprême serait à la fois l'œuvre de la liberté antérieure [25], mais aussi

24. Pour une étude plus théologique de l'*adiutorium sine quo non*, on pourra se rapporter à C. Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grâce*, dans les *Rech. de Sc. rel.*, 1930, p. 481-505 ; H. de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés, Ibid.*, 1931, p. 519 ss ; X. Léon-Dufour, *Grâce et liberté chez saint Augustin, Ibid.*, 1946, p. 129-163. — Nous reconnaissons volontiers que la théorie de l'*adiutorium quo* relève directement du théologien parce qu'elle implique l'existence du péché originel, et qu'en raison de la corrélation des deux secours, l'*adiutorium sine quo non* est aussi du domaine théologique. Et ceci tient à ce que, pour Augustin, la blessure du péché originel porte directement sur la volonté, tandis que son effet sur l'intelligence, quoique réel, n'atteint pas aux mêmes profondeurs : l'erreur est bien l'équivalent du péché pour l'intelligence, mais elle n'est une faute morale que si elle influe comme telle sur un acte moral.

25. « Quis... tam sit mente caecus ut non videat ordinatissime constitutum ut hoc prius (posse non peccare) esset unde fieret *hominis meritum* et illud (non posse peccare) esset postea bene meriti praemium » (*OI.*, V, 57 - 45, 1490 ; cfr *OI.*, V, 58 - 1491 ; VI, 6 - 1509).

le don de Dieu. Alors l'*être-en-Dieu* serait venu envahir toutes les assises de la structure ontologique, faisant disparaître toutes les déficiences de l'*être-fait* [26].

Du mérite de l'homme reste exclu tout orgueil puisque son élévation ne peut se faire que dans l'obéissance et avec le secours de l'*adiutorium Dei*. Mais le sens de cette obéissance et la nécessité de l'aide divine se révèlent en leur pleine valeur quand on saisit que ce sont les conditions nécessaires pour que, dans son être, dans son connaître et son agir, l'homme puisse participer à l'Etre divin. On voit à quel point Augustin est éloigné de concevoir une liberté qui, comme chez J. P. Sartre, serait absolue indépendance et création de ses propres valeurs.

I. *ADAE PECCATUM* (*Conf.*, VIII, 10, 22 - 32, 759)

Mais Adam a péché ! Comment une telle faute fut-elle possible dans une si grande liberté et malgré la puissance de l'aide divine ? Question qui doit nécessairement rester sans réponse. Car la faute comme telle, la perversion de la volonté, ne saurait avoir ni cause ni raison positives. Il n'existe pas de cause efficiente à la volonté mauvaise, c'est-à-dire une cause qui serait autre que cette volonté elle-même ; il n'existe qu'une cause « déficiente » : la faillibilité intrinsèque du vouloir [27].

Cependant, fidèle à la tradition de l'Ecriture, Augustin note expressément que le péché de l'homme, encore que celui-ci en soit pleinement comptable, lui est suggéré par l'Ange déchu. Une différence essentielle séparera toujours la faute des Anges de celle des hommes : c'est que celle-ci commence par une tentation qui a sa raison dernière dans le péché des Anges, première révolte de la créature spirituelle. Par ailleurs, le péché de l'homme n'est pas d'une seule venue : il se fait par une succession de démarches psychologiques où apparaissent les diverses composantes de la personnalité morale.

Le péché de l'homme commence donc en un sens hors de lui : il vient du démon, premier pécheur, « vieil adultère » qui cherche à corrompre la virginité du cœur, « jaloux » qui en veut au bonheur de l'homme [28]. La « suggestio diaboli » est le premier moment de

---

26. Ce sont les deux aspects de l'être créé que nous avons exprimés selon une formulation plus moderne dans notre ch. I ; dans le même sens, voir Ramiro Flórez, O.S.A., *Puntos para una anthropologia agustiniana*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, p. 551-557.

27. « Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis ; *non enim est efficiens, sed deficiens* ; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo qui summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam » (*CD.*, XII, 7 - 41, 355).

28. « Non primus peccavit Adam. Si primum peccatorem quaeris, diabolum vide » (*Sermo 124*, 15 - 38, 1344). — « Serpens ergo iste adulter antiquus virginitatem corrumpendam non carnis, sed cordis inquirit » (*In Ps. 39*, 1 - 36, 431). — « Dat itaque operam ut peccemus sola invidia, quae invidia necesse est comi-

l'histoire du péché d'Adam. La première tentation imite d'ailleurs le péché angélique : c'est une tentation d'orgueil, par laquelle l'homme se voit invité à renier sa condition de créature, à renoncer à *être de Dieu* pour se donner, par soi-même, un *être-dieu* mensonger [29]. Or, Eve *croit* à la promesse du serpent, foi qui est le signe que déjà existent en son esprit « l'amour de sa propre excellence et l'orgueilleuse présomption de soi-même ». Après l'orgueil suit la convoitise : Eve considère le fruit défendu, le trouve bon à manger, agréable au regard. Quand elle a cédé, elle se fait à son tour tentatrice : elle présente du fruit à son mari et l'invite à le prendre [30].

Ce progrès du péché de la femme à l'homme est mis particulièrement en relief dans le *De Genesi contra Manichaeos* où la faute d'origine est envisagée non seulement dans sa réalité historique, mais encore comme type de tout péché. La femme représente en effet l'affectivité, l'homme la raison : l'ordre de dignité dans le premier couple est la figure de l'ordre qui doit exister dans l'individu. Comme l'affectivité doit être soumise à la raison, ainsi la femme doit l'être à l'homme. C'est cet ordre que renverse le péché : la femme, type de la *delectatio,* de la *pars concupiscentialis,* prend l'empire sur l'homme, type de l'intelligence et de la maîtrise de soi [31]. Cette typologie, appliquée au péché de tout homme, fait clairement apparaître les trois étapes de toute faute morale : *suggestion, délectation, consentement.* La suggestion

---

tetur superbiam » (*In Ps. 58,* II, 5 - 36, 709; cfr *In Ps. 121,* 6 - 37, 1623; *In Ps. 96,* 11 - 37, 1245; *Cont. Sec. man.,* I, 17 - 42, 592).

29. « Videmus enim per superbiam peccatum esse persuasum. Ad hoc enim valet quod dictum est Eritis sicut dei... Hoc est ergo quod persuasum est, ut suam potestatem nimis amarent et cum Deo pares esse vellent « (*GM.,* II, 15, 22 - 34, 207).

30. « Dixit ergo serpens mulieri : « non morte moriemini » ; sciebat enim Deus, quo die manducaveritis de eo, adaperientur vobis oculi et eritis sicut dii cognoscentes bonum et malum. Quando his verbis crederet mulier a bono atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, *nisi iam inesset illi amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio,* quae per illam tentationem fuerat convincenda et humilianda » (*GL.,* XI, 30, 39 - 34, 445). Augustin ne dit pas, remarquons-le bien, qu'Eve est orgueilleuse avant la suggestion du diable, ce qui serait supposer qu'elle est déjà fautive avant d'être tentée. Le péché d'Eve consiste à *croire* à la promesse du serpent : par là se manifeste son orgueil; mais celui-ci est bien né quand Eve a *entendu* cette même promesse. Par ailleurs Augustin suggère qu'Eve a pu entraîner Adam par un conseil formel : « ... et dedit etiam viro suo secum, fortassis etiam cum verbo suasorio, quod scriptura tacens intelligendum reliquit... » (*GL., ibid.*).

31. « Adhuc enim erat quod fieret ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus locum servilem obtinebat, sed etiam ut *virilis ratio* subiugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori. Ad huius rei exemplar femina facta est, quam rerum ordo subiugat viro; ut quod in duobus evidentius apparet, id est in masculo et femina, id in uno homine considerari possit, ut appetitum animae per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tanquam virilis ratio subiugatum... » (*GM.,* II, 11, 15 - 34, 204). « Illam quippe (mulieres) significant partem quae *concupiscentialis* dici potest, cui mens dominatur » (*De op. monach.,* 32, 40 - 40, 580). Voir encore *In Iohan. evang.,* XV, 19 - 35, 1517; *De Trin.,* XII, 12, 17-19; 13, 20 - 42, 1007-1009.

reste étrangère à la personnalité, la délectation se situe déjà en elle mais sans jamais l'engager tout à fait, le consentement, fruit de son initiative totale, la compromet irrémédiablement; c'est dans le consentement que se situe spécifiquement le péché [32].

La typologie ne porte cependant que sur l'aspect psychologique de la faute, aussi ne convient-il pas de lui donner trop d'importance. Telle que nous l'avons présentée, elle ne décrit d'ailleurs pas exactement le processus de la première chute. Celle-ci se distingue en effet radicalement de toute faute conséquente en ce que la *cupiditas* n'y précède point la *superbia* : considérée comme personnelle, la faute d'Adam et Eve consiste essentiellement dans un acte d'orgueil. Révolte et désobéissance sont premières, le désir ne vient qu'après. Le premier péché en tant qu'acte se trouve donc circonscrit dans la partie supérieure de l'homme, mais son objet est un objet sensible qui met aussitôt en jeu la convoitise de la sensibilité. La *délectation* est bien déjà présente dans la *superbia,* mais c'est parce qu'elle en découle immédiatement : c'est l'orgueil envisagé sous l'aspect de l'*amour de soi,* la complaisance dans le propre pouvoir et la propre excellence [33]. L'objet de la première délectation, c'est l'homme lui-même : telle est la première apparition de « l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu », de cet *amor perversus,* essence du premier péché et racine de tous les autres [34]. Il importe donc d'insister sur la conception augustinienne de la *superbia.*

1. *Superbia.* C'est une réalité complexe, riche de virtualités multiples : l'analyse de sa structure phénoménologique révèle un ensemble de composantes qui en développent le contenu dynamique. Parce que

32. *GM.,* II, 14, 21 - 34, 207; *De sermone Dom. in monte,* I, 12, 34 - 34, 1246 : « Tria sunt quibus adimpletur peccatum : suggestione, delectatione, et consensione. Suggestio, sive per memoriam fit, sive per aliquod corporis sensus... Quo si frui delectaverit, delectatio illicita refraenanda est... Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum Deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus... Tria ergo haec... similia sunt illi gestae rei quae in Genesi scripta est, ut quasi a serpente fiat suggestio et quaedam suasio; in appetitu autem carnali, tanquam in Eva, delectatio; in ratione vero, tanquam in viro, consensio. »

33. « Nos dicimus voluntatem (primi hominis) fuisse vitiatam venenosa persuasione serpentis ut oriretur cupiditas quae *sequeretur* potius voluntatem quam resisteret voluntati » (*OI.,* VI, 14 - 45, 1531; cfr *CD.,* XIV, 10 ; 41, 417). — « Ubi enim ad transgrediendum praeceptum audax curiositas mota est, avida experiri latentia, quidnam tacto vetito sequeretur, et noxia libertate habenas prohibitionis rumpere delectata... » (*GL.,* XI, 31, 41 - 34, 446). — « Delectavit eos Eritis sicut dii, ac sic a mandato Dei... declinaverunt » (*In Ps. 118,* 9, 1 - 37, 1552). « Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata... » (*CD.,* XIII, 12 - 41, 386). Le péché du démon est ailleurs expliqué par une délectation semblable : *GL.,* XI, 13, 17 - 34, 436; XI, 14, 18 - 436; XIII, 17, 22 - 438; XIII, 23, 30 - 441.

34. *CD.,* XIV, 28 - 41, 436.

sa nature est d'être « magnum delictum, caput et causa omnium delictorum », elle concentre en elle tous les éléments du péché. C'est d'abord un amour de soi, *amor excellentiae propriae* et donc une « avarice radicale » par laquelle l'âme devient *suae potestatis amatrix* [35], veut jouir de son propre pouvoir, aspire à un degré d'élévation contraire à l'ordre [36]. Du même coup, c'est un refus de Dieu, une « séparation » de lui, une « apostasie » : second élément qui n'est pas distinct du premier, mais en constitue comme un envers. Voulant être à elle-même son « principe [37] », il est en effet nécessaire qu'elle exclue Dieu et se refuse à lui obéir [38]. Et le résultat de cette préférence de soi et de cette exclusion de Dieu, c'est que l'âme se trouve séparée de soi-même et rejetée vers le sensible [39]. Pour Augustin, là est donc le *mal radical* qui consiste précisément à inverser l'ordre inscrit par le Créateur au cœur de l'âme humaine pour le remplacer par un ordre posé par l'homme et qui, de ce fait, ne peut être que mensonger :

« L'âme voit en effet certaines beautés intérieures dans cette nature supérieure à la sienne qui est Dieu. Et alors qu'elle devrait rester stable pour en jouir, elle veut se les approprier, et non pas se rendre semblable à lui grâce à lui, mais se faire par elle-même ce qu'il est ; ainsi elle s'écarte de lui, se met en mouvement et glisse vers le moins et le moins qu'elle estime à tort plus et plus : c'est qu'elle ne peut se suffire à soi-même, ni rien d'autre ne peut lui suffire tant qu'elle s'éloigne de celui qui seul suffit... » (*De Trin.*, X, 5, 7 - 42, 977).

---

35. « Non est maius delictum quam apostatare a Deo, quod est initium superbiae hominis » (*In Ps. 18*, 14 - 35, 156). « Magnum hoc delictum est et *caput atque causa* omnium delictorum » (*Ibid.*, 15 - 163). « Primum peccatum superbia est » (*In Ps. 57*, 12 - 36, 687). « Porro initium voluntatis malae quod potuit esse nisi superbia? Initium omnis peccati superbia est » (*CD.*, XIV, 13, 1 - 41, 420). Augustin s'efforce de concilier deux textes scripturaires : « Initium peccati superbia » (*Eccli.*, 10, 15) et « radix omnium malorum est *avaritia* » (*I Tim.*, 6, 10 : le texte de la Vulgate est « ... *cupiditas* » ; la leçon suivie par Augustin est plus fidèle au grec : φιλαργυρία). Il y parvient par une analyse phénoménologique en montrant que l'*avaritia* implique d'abord un *attachement à soi* : « ... qua quisque appetit aliquid amplius quod oportet *propter excellentiam suam* et quamdam proprii rei amorem » (*GL.*, XI, 15, 19 - 34, 436). Par là l'*avaritia* est identique à l'orgueil : « ... cum sit igitur superbia *amor excellentiae propriae* » (*ibid.*), cfr *Sermo 354*, 6 - 38, 1565 : « amor excellentiae superbia vocatur ». Sur le thème de l'âme « suae potestatis amatrix », cfr le *Sermo 142*, 3 - 38, 779 ; on y reconnaît un écho de Plotin, *Enn.*, I, 5, 7 : ὅθεν κἂν... αὐτῆς ποιήσεται (ἡ ψυχὴ) ἀπώλεσεν αὐτό.

36. « Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri et esse principium » (*CD.*, XIV, 13, 1 - 41, 420). Cfr *Trin.*, XIII, 17, 22 - 42, 1031 ; *SL.*, VII, 11 - 44, 206 ; *In Ps. 35*, 18 - 36, 354. — « Qui autem *se frui* voluerit, cadet. Quis autem *se frui* vult? Qui *superbus* est » (*In Ps. 121*, 3 - 37, 1620).

37. Cfr le premier texte cité à la note précédente.

38. « Iam quippe anima libertate in perversum delectata, et Deo dedignata servire... » (*CD.*, XIII, 13 - 41, 386).

39. « Recessit ab eo et non remansit in se, et a se repellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur. Amat mundum, amat temporalia, amat terrena ; quae si se ipsam amaret, neglecto a quo facta est, iam minus esset, iam deficeret amando quod minus est » (*Sermo 142*, 3, 3 - 38, 779 ; cfr *Trin.*, X, V, 7 - 42, 997).

Séparation de Dieu et enlisement dans le sensible n'offrent que les aspects fondamentaux de la *superbia*; d'autres plus complexes se font jour aussitôt qu'Augustin a finement décrits en des analyses qui offrent le plus grand intérêt pour les moralistes, les psychologues et même les psychanalystes de tous les temps.

2. *Hypocrisis.* C'est d'abord l'hypocrisie. Privé de la lumière divine qui l'éclairait au plus secret de soi, l'orgueilleux tombe sous l'emprise de fausses raisons. Ses yeux s'ouvrent à l'astuce, il se fait honte de sa simplicité native et cherche à la voiler par des procédés à contresens : ainsi font Adam et Eve qui couvrent de feuilles de figuier les parties de leur corps dont la vue pleine de concupiscence les fait rougir [40]. C'est que la *superbia* réduit l'être à sa mesure naturelle après l'avoir privé des dons de Dieu : une telle situation lui paraît alors inacceptable, d'où l'impuissance à se connaître et à s'apprécier, d'où aussi une propension à tromper les autres sur son propre compte. Otant à l'homme son innocente simplicité, la *superbia* l'engage dans la voie tortueuse des complexes.

3. *Mendacium.* Vient aussitôt le mensonge. D'après le récit de la *Genèse,* remarque Augustin, c'est sur le soir que Dieu descendit pour l'interrogation des coupables : il convenait en effet que cette comparution se fît au moment où disparaît la lumière du jour, car c'est l'heure où pour Adam et Eve s'est voilée la lumière de la vérité. Ils se cachent alors devant la présence divine. Mais qui peut se cacher ainsi sinon celui qui a rejeté Dieu pour commencer à s'aimer soi-même? Ils se cachent au pied de l'arbre qui se tient au milieu du Paradis, ce « milieu » qui signifie leur situation ontologique, intermédiaire entre Dieu et le monde des corps. C'est donc *en eux-mêmes* qu'ils se cachent. Du même coup, ils se vouent à d'innombrables erreurs, privés qu'ils

40. « Quomodo videbant si clausi erant oculi? Sed hoc dictum est ut intelligeremus eos oculos esse apertos posteaquam de fructu illo acceperunt quibus se nudos videbant, et displicebant sibi, id est oculos astutiae, quibus simplicitas displicet. Cum enim quisque ceciderit ab illa intima et secretissima luce veritatis, nihil est unde velit placere superbia nisi fraudulentis simulationibus. Hinc enim et *hypocrisis* nascitur, in quam multum sibi videntur cordati qui potuerint fallere et decipere quem voluerint. Dedit enim mulier viro suo, et manducaverunt et aperti sunt oculi eorum de quibus iam dictum est; et tunc viderunt quod nudi essent, sed oculis perversis, quibus illa simplicitas quae nuditatis nomine significata erusbescenda videbatur. Itaque ut iam non essent simplices fecerunt de foliis fici sibi succinctoria tanquam tegentes pudenda sua, id est occultantes simplicitatem, de qua iam erusbescebat astuta superbia. Folia fici pruritum quemdam significant, si hoc bene de rebus incorporeis dicitur, quem miris modis animus patitur cupiditate et delectatione mentiendi » (*GM.*, II, 15, 23 - 34, 208). Les mêmes idées reviennent, moins développées, en *GL.*, XI, 34, 35 - 34, 448-449. Les *Enarrationes in Psalmos* font une assez large place au thème *hypocrisis,* de même que les *Sermons,* cfr par exemple : *In Ps. 48,* I, 17 - 36, 555; *In Ps. 95,* 3 - 37, 1229; *In Ps. 121,* 8 - 37, 1625; *In Ps. 128,* 9 - 37, 1694; *De sermon. Dom. in monte,* II, 2, 5 - 35, 1271.

sont de la lumière de vérité qu'ils ne sauraient tirer d'eux-mêmes : la nature humaine peut bien en effet participer à la vérité, mais à condition de reconnaître que la vérité lui reste transcendante. En conséquence, qui se détourne d'elle pour se tourner vers soi, qui se réjouit non du Dieu qui l'illumine, mais d'une fausse liberté de ses actes, celui-là vit dans les ténèbres du mensonge [41].

4. *Excusatio.* Nouvelle suite de l'orgueil : le refus de la culpabilité. Spontanément, la *superbia* cherche une échappatoire, un *suffugium excusationis* [42]. Interrogé, Adam rejette la faute sur Eve et celle-ci sur le serpent. Bien plus : Augustin note comment, par un artifice retors, Adam prétend trouver en Dieu la raison de sa faute : « c'est la femme que vous m'avez donnée... ». Ici apparaît à son comble la perversion de l'orgueil : ambitieux de s'égaler à Dieu et incapable d'y parvenir, l'homme pécheur n'a d'autre ressource que d'abaisser Dieu à son propre niveau et de transférer sur lui la faute. Ainsi c'est Dieu qui pèche et l'homme croit rester innocent ; il se satisfait à bon compte par une sorte de compensation en faisant de Dieu son égal [43].

5. *Invidia.* Ailleurs, à propos cette fois du péché de Satan, Augustin développe une autre conséquence : la jalousie, une jalousie active

---

41. *GM.*, II, 16, 24 - 34, 208. Dans le *De civ. Dei,* Augustin montre la contradiction fondamentale qui existe en tout homme et d'après laquelle il veut être heureux sans consentir à vivre de telle manière qu'il le soit effectivement : « Beatus quippe vult esse (homo) etiamsi non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest omne peccatum esse *mendacium* » (XIV, 4, 1 - 41, 407). Ce n'est pas ici le lieu de développer la théorie du mensonge chez Augustin ; nous ferons seulement remarquer que cette notion présente chez lui un double sens : tantôt il envisage un *acte* de mensonge, ce qu'on pourrait appeler « mensonge logique » et qui consiste à dire consciemment une chose que l'on sait fausse ; tantôt il considère le « mensonge ontologique » par lequel l'homme contredit vitalement, existentiellement, les lois mêmes de son être. C'est à ce titre que le mensonge est un autre nom de l'orgueil fondamental : « cum vero vivit homo secundum seipsum... profecto secundum *mendacium* vivit... » (*De civ. Dei, ibid.*). Cfr *De doct. christ.*, prol. 8 - 34, 18 ; *In Ps. 139,* 13 - 37, 1811 ; *Sermo 22,* 10 - 38, 200 ; *254,* 5, 7 - 38, 1185 ; *257,* 2 - 38, 1194.

42. « Sed est peior damnabiliorque superbia qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur » (*CD.*, XIV, 14 - 41, 422).

43. « Deinde *more superbiae* in se non accusat quod consensit mulieri, sed in mulierem refundit culpam suam ; et sic subtiliter quasi de astutia quam miser conceperat voluit ad ipsum Deum pertinere quod peccavit. Non enim ait : Mulier dedit mihi, sed addidit dicens : Mulier quam dedisti mihi. *Nihil autem tam familiare est peccantibus quam Deo tribuere velle undecumque accusantur* ; et hoc de illa vena superbiae, ut quoniam sic homo peccavit cum vult esse par Deo, id est liber esse ab eius dominio, sicut ille ab omni dominio est liber, quoniam ipse est dominus omnium ; quoniam in maiestate par illi esse non potuit, iam lapsus et iacens in peccato suo, parem sibi eum facere conetur. Vel potius illum vult ostendere peccasse, se autem esse innocentem » (*GM.*, II, 17, 25 - 34, 209). Le thème de l'*excusatio* est aussi fréquent dans la prédication d'Augustin ; voir aussi *C.*, V, 10, 18 - 32, 714.

et méchante. Perdu, Satan cherche à perdre ; tombé, il devient jaloux de ceux qui tiennent encore debout et cherche à les faire choir [44]. « L'envie est fille de la *superbia,* car celle-ci est une mère qui ne sait être stérile [45]. » Par cette jalousie, le péché se propage d'une nature à l'autre ; il ne corrompt pas seulement celui qui s'en fait coupable, mais crée encore en lui une sorte de dynamisme corrupteur qui tend à s'exercer sur les autres créatures pour les faire entrer dans le cycle de la perversion.

On pourrait découvrir encore d'autres développements de la *superbia* ; il suffira maintenant d'en indiquer un seul : c'est qu'elle éteint l'amour, l'amour authentique dont le nom est charité [46] ; elle « gèle le cœur » vis-à-vis de Dieu [47]. Et parce qu'il n'aime pas Dieu, l'orgueilleux ne peut davantage aimer autrui : ses rapports avec les hommes ont beau prendre le masque de l'amour, ils ne sont qu'égoïsme et que haine [48].

6. *Inobedientia.* Telle est la dialectique de l'orgueil dans l'âme du premier pécheur et de tout pécheur. Mais dans la première faute apparaît encore un nouveau désordre, non plus à l'intérieur de l'âme, mais dans ses rapports avec le corps. Ici d'ailleurs le développement du péché, tout en gardant un aspect psychologique, va prendre en outre un *caractère pénal.* La peine que l'homme rencontre malgré lui dans son péché n'a pourtant rien d'un châtiment inadapté, d'une sanction arbitraire qui appliquerait n'importe quelle punition à n'importe quelle faute. Tout au contraire, la peine jaillit pour ainsi dire

---

44. Cfr textes cités plus haut, note 28.

45. « Non potest superbus esse non invidus. *Invidia est filia superbiae* ; sed ista mater nescit esse sterilis, ubi fuerit, continuo parit » (*Sermo 354,* 5, 5 - 38, 1565).

46. « Superbia exstinguit caritatem » (*In ep. ad Parth.,* I, 1 - 35, 1982) ; cfr *Sermo 354,* 6, 6 - 38, 1566 : tout ce sermon est particulièrement suggestif sur le thème *superbia.*

47. « Cor eorum (superborum) *congelavit adversus Deum* et fit durum adversus imbrem gratiae ipsius » (*In Ps. 124,* 1 - 37, 1648).

48. Nous citerons ici le texte du *De Genesi ad litteram* sur les deux amours, texte moins connu, moins « travaillé » d'ailleurs du point de vue littéraire, mais peut-être doctrinalement plus riche, que le fameux « Fecerunt civitates duas amores duo » de *CD.,* XIV, 28 - 41, 436. *GL.,* XI, 15, 19 - 34, 437 : « hi duo amores quorum alter sanctus est, alter immundus ; alter socialis, alter privatus ; alter communi utilitati consulens, propter supernam societatem, alter etiam rem communem in propriam potestatem redigens propter arrogantem dominationem ; alter subditus, alter aemulus Deo ; alter tranquillus, alter turbulentus ; alter pacificus, alter seditiosus ; alter veritatem laudibus errantium praeferens, alter quoquo modo laudibus avidum ; alter amicalis, alter invidus ; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subiicere proximum sibi ; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam, praecesserunt in Angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta quae creata sunt administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. »

du péché lui-même et en constitue l'inévitable retournement, un juste et légitime renversement. D'une manière très pénétrante, Augustin conçoit la rupture qui s'établit entre l'âme et le corps comme la « très juste réciprocité » de la rupture de l'âme avec Dieu [49]. Parce qu'elle a été désobéissante à Dieu, l'âme sent le corps se révolter contre son empire : la *superbia* trouve ainsi son châtiment dans la *concupiscentia*. Les yeux d'Adam et Eve s'ouvrent sur le désordre qui se révèle en leur corps et font la première expérience du désir charnel : ils éprouvent leur nudité non plus comme un état purement naturel mais comme une occasion et une puissance de péché. La *libido* est née dont il convient de cacher les mouvements honteux, désormais soustraits à la raison [50]. Cette liaison entre la première faute et la concupiscence n'est pas présentée par Augustin d'une manière allégorique, mais bien comme un sens littéral de l'Ecriture.

7. *Mortalitas*. Comme la concupiscence est la fin du *posse non peccare* et l'origine du *posse peccare* (qui trouve précisément en elle son dynamisme positif), de même le premier péché entraîne la cessation du *posse non mori* et le passage au *posse mori*. Désormais le corps humain devient, selon les expressions pauliniennes, une *chair de péché*, un *corps de mort* [51]. Une nouvelle condition corporelle commence donc avec le péché [52].

Ainsi, comme on vient de le voir, l'acte unique du péché d'Adam manifeste un complexe très étendu de dispositions intérieures et de conséquences inéluctables : un seul acte contient plusieurs péchés [53] ; de même, il suffit de ce seul acte pour changer profondément l'aspect

---

49. « Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae, *tanquam reciprocam poenam* inobedientiae suae » (*CD.*, XIII, 13 - 41, 386; cfr *ibid.*, XIV, 17 - 425). *NC.*, II, 9, 21 - 44, 448 : « (concupiscentia) illa est poena peccati... illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientiae *iustissimo reciprocatu* inobedientibus reddita. »

50. Sur l'autonomie des mouvements libidineux après le péché, voir *CD.*, XIV, 17 - 41, 425; XIV, 20 - 428; *De grat. et pec. orig.*, II, 34 - 44, 404; *NC.*, I, 24, 27 - 44, 429; II, 7, 18 - 446; *Cont. 2 epist. pelag.*, I, 16, 32 - 44, 565, etc.

51. *Caro peccati* (emprunté à *Rom.*, 8, 3) cfr *NC.*, I, 12, 13 - 44, 121; *OI.*, II, 118 - 45, 1237; IV, 79 - 1384, etc. La plupart de ces textes distinguent la « chair de péché » des hommes de celle du Christ qui est venu simplement « in similitudinem carnis peccati ». Sur *corpus mortis* (*Rom.*, 7, 24), cfr *De grat. et pec. or.*, II, 18, 43 - 44, 407; *NC.*, I, 1, 1 - 44, 460, etc.

52. Nous entendons par « condition corporelle » les résultantes de l'union et de l'autonomie de l'âme et du corps, cfr le ch. II de la thèse.

53. « Quamvis et in illo peccato uno... possint intelligi plura peccata si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et *superbia* est illic, quia homo in sua potius esse, quam in Dei potestate dilexit; et *sacrilegium*, quia Deo non credidit; et *homicidium*, quia se praecipitavit in mortem; et *fornicatio spiritualis*, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est, et *furtum*, quia cibus prohibitus usurpatus est; et *avaritia*, quia plus quam illi sufficere debuit appetivit; et *si quid aliud* in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest ». (*Enchir.*, 46 - 40, 254).

de la condition humaine. On comprend alors les qualificatifs par lesquels Augustin caractérise la faute adamique : *magnum delictum, magnum peccatum, tam magnum Adae peccatum* [54]. Plus digne est la nature qui pèche, plus tragique est sa ruine ; plus grave est le péché, plus est terrible la condamnation qui le frappe. Et si grand fut cet unique péché, en raison de l'état privilégié de grâce et de liberté dans lequel il fut commis, que « *en un seul homme originellement et pour ainsi dire radicalement fut condamnée toute la race humaine* [55] ».

II. ORIGINALE PECCATUM

Eliminant de principe les questions qui relèvent du domaine propre de la théologie, nous avons à considérer ici seulement l'aspect anthropologique du péché originel et les conséquences qui en découlent pour toute la condition humaine.

Comment expliquer la conception que se fait Augustin de la transmission du péché d'origine à toute la descendance d'Adam ? C'est un des points sur lesquels le commentateur se trouve comme écrasé par la multiplicité et la complexité des textes. Il suffit de s'essayer à tracer une voie à travers cette forêt touffue pour résister sans effort à la tentation de sous-estimer les travaux des interprètes antérieurs. Nous croyons cependant que la comparaison des textes et leur groupement systématique conduit à une conclusion recevable sinon absolument indiscutable.

Il convient d'abord de signaler une difficulté qui rend la solution plus malaisée. Le dualisme de la conception augustinienne de l'homme qui fait de l'âme et du corps deux substances distinctes, quoique interfinalisées, obligerait à trancher la question sur deux plans et par des réponses différentes. Augustin s'est appliqué toute sa vie à comprendre la transmission du péché originel quant à l'âme, c'est-à-dire comment pouvait s'expliquer la contamination d'une nature spirituelle, fortement individualisée en sa destinée, par la faute d'une autre nature spirituelle semblablement autonome. C'est l'échec de cette recherche, en raison de l'indétermination des textes scripturaires, qui l'empêcha toujours de choisir entre les divers systèmes destinés à expliquer l'origine des âmes [56]. Il semble finalement qu'il ait considéré le

54. *CJ.*, III, 26, 60 - 44, 732 ; *CD.*, XIV, 1 - 41, 403.

55. *CD., ibid.* Le principe est énoncé en *OI.*, VI, 22 - 45, 1553 : « Natura quippe rationalis quanto est ipsa superior, tanto ruina eius peior, et peccatum eius quanto incredibilius, tanto damnabilius... Ipse primus Adam naturae tam excellentis fuit, quoniam vitiata non fuit, ut peccatum eius tam longe maius caeterorum peccatis esset, quam longe melior caeteris fuit, unde et poena eius... tam grandis apparuit. »

56. On pourra se faire une idée des hésitations d'Augustin sur ce sujet en étudiant les textes suivants qui présentent comme autant de coupes dans son

problème comme insoluble. Mais la violence des luttes pélagiennes interdisait de porter la question sur ce point, car toute apparence d'incertitude eût permis à l'adversaire de prendre l'offensive à son avantage. Aussi, dès que Julien place la question sur ce terrain, où il estimait que l'opposant serait embarrassé, Augustin s'élève plus haut, échappant au piège qui lui était tendu. Il se contente d'affirmer que « l'homme tout entier », âme et corps, étant responsable du péché d'origine, âme et corps seront également punis. Sans se prononcer entre traducianisme et créatianisme, il montre alors comment, dans l'une et l'autre hypothèse, il est possible d'expliquer la double contamination de l'âme et du corps : ou bien l'une et l'autre sont déjà viciés dès leur origine, ou bien l'âme se trouve corrompue parce que engagée dans un corps vicié. Ce qu'il faut maintenir à tout prix, c'est la foi en la transmission du péché originel [57].

La question est ainsi résolue concrètement, mais reste entière théoriquement. On peut d'ailleurs se demander à bon droit si cette manière de la résoudre n'aboutit pas à esquiver le problème de la transmission du péché *quant à l'âme* : de fait tout est ramené soit à une question d'*origine*, soit à une question de *contamination* : la seconde hypothèse se situe tout entière sur le plan du corps, mais la première y ramène aussi par une voie détournée : un homme naît en effet d'un autre par génération. Et c'est là, croyons-nous, la raison de ce fait assez étonnant que, là où Augustin ne traite pas ex professo de l'origine de l'âme, la théorie du péché originel ne porte pas trace d'une distinction des plans.

En fait, Augustin exprime donc la transmission du péché d'Adam de la manière la plus réaliste qui soit [58] : par le rôle physiologique des

---

évolution intellectuelle, à des moments privilégiés : a) vers 395 : *De lib. arb.*, III ; b) vers 404-405 : *GL.*, X (on sait que le livre IX est contemporain du *De bono coniug.*, cfr IX, 7, 12 - 34, 397, ce qui permet de dater X de 405 environ) ; c) vers 415 : *Epist. 166* à saint Jérôme ; d) vers 418-420 : *Epist. 190* à Optat, *De anima et eius origine*, I, 16, 26 ; IV, 2, 2 ; e) en 426 : *Retract.*, I, 1, 3 ; vers 429 : *OI.*, II, 168. Pour l'étude de cette question, nous renvoyons à E. Portalié, *D.T.C.*, article *Augustin*, t. I, col. 2358-2361.

57. « Quid fugis ad *obscurissimam* de anima quaestionem? In paradiso ab animo quidem coepit elatio : et ad praeceptum transgrediendum inde consensio... sed peccatum illud *homo totus* implevit. Tunc est caro facta peccati, cuius vitia sanantur sola similitudine carnis peccati. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emundetur, profecto *aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur*, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam dicere quod nescio. Hoc autem scio, id horum esse verum, quod fides vera, antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse convicerit falsum » (*CJ.*, V, 5, 16 - 44, 794).

58. On sait que, au temps de la querelle janséniste, les théologiens se demandaient si l'union morale de tous les hommes en Adam devait être expliquée par les lois de la génération ou plus simplement par l'effet d'un décret divin. Sur ce sujet, cfr J. Mausbach, *Die Ethik des h. A.*, p. 158-160 ; l'auteur conclut que la question ne peut être tranchée de manière décisive. A notre avis, il faut

semina dans la succession des générations, et par la présence active et incontrôlable de la concupiscence dans l'acte générateur [59]. Il indique ainsi deux voies par lesquelles se transmet le péché d'origine : deux voies qui ne sont pas étrangères l'une à l'autre et qu'on ne peut dissocier parfaitement, mais qu'il convient de distinguer pour pénétrer la doctrine avec plus de clarté.

1. *Schéma biologico-juridique.* La transmission du péché d'Adam est d'abord envisagée selon une conception que nous appellerons *biologico-juridique* : l'aspect juridique est l'inclusion de tous les hommes en Adam, l'aspect biologique est l'action des *semina,* fondement réel de cette inclusion. A cette première explication se rattachent les expressions suivantes : « obligatio peccati », « hereditarium malum », « hereditarium debitum », « contagio », « contagium », « propago », « obligatio generationis », « ratio seminis », etc. [60]. Viciée en Adam, la nature ne peut plus se transmettre pure à ses descendants, car cela serait contraire à la vertu des *semina* générateurs. Que cette action des *semina* soit mystérieuse, Augustin ne songe point à le nier ; il s'y étend au contraire avec complaisance, exposant longuement à Julien d'Eclane, cette « vis nescio quae invisibilis et incontrectabilis », qui échappe à l'expérience directe, mais se révèle indubitablement dans ses effets :

« Vous ne savez pas, et parce que vous ne pouvez comprendre vous refusez de croire, vous ne savez pas l'importance du rôle que joue dans la série des générations la continuité des semences (*seminum nexus*) ; et, dans ces créatures que le Seigneur a voulu faire naître chacune selon son espèce, vous ne savez pas combien grands et à quel point inexprimables, combien aussi impénétrables aux sens et impossibles à concevoir par la pensée, sont les droits de la propagation (*iura propaginis*)... Car les semences ont une quantité corporelle : aussi, bien qu'elles paraissent de faible dimension quand on considère celles qui suffisent à faire naître un homme pris à part, si on rassemblait celles par lesquelles tant d'hommes sont nés ou naîtront encore, elles ne pourraient être contenues dans les

---

être plus résolu et affirmer que la solution du décret divin ne saurait être retenue, même si l'on veut, comme le suggère Mgr Mausbach, concevoir ce décret comme l'acte de la volonté divine fixant le statut ontologique de la nature humaine. Il nous semble en effet qu'une telle solution, outre qu'elle laisse le problème entier, est étrangère à la pensée d'Augustin qui n'envisage jamais un ordre de possibles avant la création, mais seulement les degrés de valeur ontologique des natures réellement créées.

59. Sur ce point également il faut être résolu. Le P. Portalié ne fait pas justice aux textes quand il écrit : « Parce que *ordinairement* la concupiscence intervient dans la génération humaine, (Augustin) *semble dire* que la jouissance des sens est la condition nécessaire de la transmission de la souillure originelle qui affecterait la chair avant d'affecter l'âme » (*D.T.C., Aug.,* t. I, c. 2396). C'est au contraire *toujours* (sauf évidemment dans le cas de la conception virginale du Christ) que la concupiscence intervient ; et Augustin *dit* qu'elle est la voie de transmission du péché originel, cfr les textes cités en appendice.

60. Pour faciliter une vue d'ensemble, nous avons préféré grouper en appendice à la fin de ce chapitre une série de textes sur la transmission du péché originel.

lombes d'un seul homme. Il existe donc *une je ne sais quelle puissance invisible et incoercible* enfermée dans les secrets de la nature, selon les droits naturels de la génération. Et, en raison de cette puissance, ce n'est pas un mensonge de dire qu'ils ont tous été contenus dans les lombes du premier père ceux qui, à partir de ce père unique, ont pu être propagés selon la succession et la multiplication des générations... » (*Op. imperf.*, VI, 22 - 45, 1551 ; voir aussi *Ibid.*, IV, 123 - 45, 1421).

C'est donc par une sorte d'application de ce que nous appellerions aujourd'hui les *lois de l'hérédité* que s'expliquerait le passage de la faute d'Adam à toute sa descendance. Augustin a mis en valeur l'idée que les personnes humaines ne se succèdent pas les unes aux autres comme des monades incommunicables, mais « se propagent » comme des corps animés procédant les uns des autres et liés à leur ascendance par les lois mêmes de la propagation.

Mais à ce schème biologique se superpose toujours un schème juridique : l'unité de l'humanité peut s'envisager de la sorte à partir du premier père ; Adam, père de tous, les contient tous en lui ; réciproquement, tous les fils d'Adam sont déterminés par leur naissance à partir des éléments générateurs venus de ce premier père. *Adam existe pour tous les hommes et tous existent en lui : il est nous tous et nous sommes tous lui.* C'est dans le *De civitate Dei,* ouvrage composé et dégagé autant que possible des ardeurs de la polémique, que nous trouvons sur ce point le texte le plus net :

« Dieu fit l'homme droit, mais s'étant dépravé lui-même et se trouvant justement condamné, il engendra des hommes dépravés et condamnés. »

Tel est le fait, en voici l'explication :

« Tous en effet *nous fûmes en cet homme unique* quand nous fûmes *cet homme unique* qui, par la femme, tomba dans le péché. »

Comment étions-nous en lui ? Parce que, toute vie humaine se transmettant à partir de lui, toute existence humaine était aussi précontenue en lui :

« Cette nature dans laquelle chacun de nous vivrait n'avait pas encore individuellement été créée ni distinguée, mais déjà existait la *nature séminale* (*natura seminalis*) à partir de laquelle nous devions être propagés ; cette nature en vertu de laquelle, viciée qu'elle était par le péché et enserrée dans le lien de la mort, aucun homme ne pouvait plus naître d'un autre dans une condition différente. Et de là, en conséquence du mauvais usage du libre arbitre, est sortie la suite de nos présents malheurs » (*De civ.*, XIII, 14 - 41, 386) [61].

61. Sur *omnes ille unus,* voir la série impressionnante de références en appendice. Il se peut qu'Augustin ait emprunté cette formule expressive à l'*Expositio in Lucam* de saint Ambroise : « Fuit Adam et *in illo fuimus omnes* » (VIII, 234 - 15, 1761).

Dès Adam et avec Adam commence donc une nouvelle condition humaine : celle dans laquelle vivront tous les hommes postérieurs.

2. *Schéma psychologico-éthique.* Un second groupe de textes présente une explication corrélative de la transmission du péché originel selon une conception psychologico-éthique. L'aspect psychologique est ici constitué par le mouvement de la concupiscence ; l'aspect éthique par le caractère désordonné de ce mouvement. La modalité même de l'acte de la génération, après le péché, fait discerner la présence d'un dynamisme peccamineux qui marque la trace de la faute originelle. L'union des sexes ne peut se faire en effet sans le mouvement des organes génitaux qui désormais échappent au contrôle de la raison et manifestent une autonomie insurmontable [62] ; ce qui met immédiatement en action les puissances génitales, c'est maintenant une force immorale, irrépressible, la *libido,* actuation de la concupiscence charnelle. C'est donc également par elle que se transmet le péché. Citons seulement quelques textes :

« C'est à la suite de cette concupiscence de la chair, dis-je (*ex hac inquam concupiscentia carnis*), ... que tout enfant qui vient au monde est lié par le péché originel... » (*De nupt. et conc.,* I, XXIV, 27 - 44, 429).

« Voici pourquoi sont sous l'empire du diable ceux qui naissent de l'union des corps : c'est qu'ils naissent *par cette concupiscence* par laquelle la chair se rebelle contre l'esprit » (*Cont. Iul.,* IV, 4, 34 - 44, 756).

Et pour bien marquer la différence entre le cas des anges et celui des hommes :

« Ce n'est pas d'un autre diable que Dieu a créé le diable, ni d'un autre ange, fût-il bon, mais qui aurait eu dans ses membres cette loi contraire à la loi de l'esprit *par laquelle et avec laquelle* naît tout homme » (*Cont. Iul.,* VI, 30, 33 - 44, 862).

Seul le Christ échappe à cette loi de propagation du péché, et cela précisément en raison de la naissance virginale, soustraite à toute concupiscence [63] :

« Voici cette *libido* d'où est tiré le péché originel ; voici cette *libido* par laquelle n'a point voulu naître celui qui est venu non pas porter son péché mais emporter le nôtre » (*Op. imperf.,* II, 52 - 45, 1160).

Cette explication de la communication du péché d'Adam par la concupiscence charnelle offrait l'avantage d'établir un lien de continuité entre la *superbia* du premier péché et les péchés postérieurs dont elle

62. Cfr note 50.

63. Nous n'avons pas à envisager ici le cas de la Vierge immaculée. Sur ce sujet voir Dom B. Capelle : *La pensée de S.A. sur l'Immaculée Conception,* dans la *R.A.T.M.,* IV, 1932, p. 361-370.

est « cause et tête ». Juste réciprocité de l'orgueil, la *libido* devient ainsi le foyer des péchés qui suivront : fille et peine du péché, la concupiscence devient aussi mère du péché [64]. Ce n'est pas tout. Cette théorie de la transmission permettait aussi de résoudre le cas difficile de la transmission du péché d'origine par les parents régénérés dans le baptême : puisque, malgré la grâce du sacrement, la concupiscence déborde toujours la volonté rationnelle, sa présence dans l'acte générateur explique en tous les cas le passage du péché d'origine [65].

Augustin place ainsi la source du dynamisme inéluctable du péché dans la tendance fondamentale à la propagation de l'espèce : la puissance de péché coïncide avec la puissance de procréation. Cela ne veut pas dire néanmoins que l'homme soit totalement corrompu : en lui-même, comme créature de Dieu, il reste ontologiquement bon ; mais, sous un autre rapport, il naît vicié par l'acte même qui, du côté humain, le fait être [66].

III. FREQUENTATUM PECCATUM

Au péché d'origine s'ajoutent maintenant les péchés successifs de tout homme. Ici nous croyons qu'il faut réagir contre une tendance trop commune aux commentateurs qui les pousse, non pas à exagérer l'importance du péché d'Adam selon la doctrine augustinienne, mais à négliger l'étude des fautes qui en sont la répétition dans l'humanité de tous les temps. Ce n'est pas en effet le seul péché d'Adam qui est la raison totale de la perversion morale et des malheurs de l'humanité, mais encore l'accumulation des fautes individuelles au cours de l'histoire. Avec raison, Augustin a réagi contre l'interprétation pélagienne selon

---

64. *NC.*, I, 24, 27 - 44, 419.

65. Il semble en effet qu'Augustin ait été quelque peu gêné par ce cas particulier. C'est à ce propos qu'il avance le caractère inconnaissable de la transmission du péché originel : « miris modis fit, tamen fit » (*NC.*, I, 19, 21 - 44, 426) ; qu'il atteste la nécessité de s'en tenir à l'affirmation dogmatique sans qu'il soit possible de la comprendre entièrement : « ita et originale peccatum quod in parente regenerato dimittitur et tamen transit in prolem... *quis intelligit?*... Quod si explicari non possit quomodo vivus generet mortuum, numquid ideo falsum est, quia explicari verbis non potest, vel difficillime potest? » (*CJ.*, VI, 5, 14 - 44, 830) ; qu'il met en ligne des comparaisons explicatives prises à l'ordre des maladies héréditaires ou de la propagation des plantes, en particulier la comparaison de l'olivier greffé produisant un sauvageon : « cur non credamus propter hoc esse factum ut ex oliva nascatur oleaster? » (*NC.*, I, 19, 21 - 44, 426-427). Cfr *Sermo 294*, 16 - 38, 1345 ; *De grat. et pecc. orig.*, II, 40, 45 - 44, 407 ; *NC.*, II, 34, 58 - 44, 471 ; *Cont. 2 epist. Pelag.*, I, 6, 11 - 44, 555 ; *Epist. 194*, 10, 44 - 33, 890, etc.

66. *CD.*, XIII, 14 - 41, 386, texte cité p. 379. La distinction entre la nature bonne et la nature viciée, entre ce qui est de Dieu dans l'homme et ce qui est du diable ou de la concupiscence, est un thème fréquent des écrits antipélagiens, cfr *De grat. et pec. or.*, I, 19, 20 - 44, 370 ; II, 16, 17 - 393 ; II, 33, 38 - 404 ; *NC.*, I, 23, 26 - 44, 428 ; *E.*, 13, 4 - 40, 238, etc.

laquelle le péché d'origine se transmet non par génération mais par imitation ; en même temps et avec le même sens religieux, il a mis en relief l'importance et les conséquences des péchés personnels qui font de tout homme un nouvel Adam.

Comment expliquer notre impuissance à faire le bien, se demande Augustin, comment expliquer que ce soit le mal et non le bien qui habite en nous ; que nous puissions désirer le bien et ne pouvoir le faire, comme le dit saint Paul (*Rom.*, VII, 18) ? La réponse est double : la raison de cette situation est à chercher à la fois dans le péché d'origine et dans les péchés individuels :

« Si quelqu'un demande comment l'Apôtre sait-il qu'habite dans sa chair non pas le bien mais le péché, que répondre sinon qu'il le sait en raison de la souche de la mortalité et de l'habitude de la volupté (*nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis*) ? Celle-là est la sanction du péché d'origine, celle-ci la sanction du péché de fréquence. Nous naissons avec la première à cette vie, nous ajoutons la seconde par notre vie. Ces deux choses conjointes, comme la nature et l'habitude, font naître un très puissant et très invincible désir, que l'Apôtre appelle péché, et dont il dit qu'il réside dans sa chair, c'est-à-dire y exerce une sorte de domination et comme une souveraineté » (*De div. quaest. ad Simplic.*, I, 1, 10 - 40, 106).

Affirmation identique dans un autre ouvrage sensiblement de la même époque :

« S'ils ressentent en eux-mêmes quelque faiblesse, ceux qui ne peuvent accomplir ce qu'ils veulent — c'est pourquoi l'Apôtre écrit : Je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre celle de mon esprit et qui me rend captif de cette loi de péché présente en mes membres — il est évident que cela vient de la souche du premier péché d'Adam et de l'habitude mauvaise (*de traduce primi peccati Adam et de consuetudine mala*). Car, aujourd'hui encore, les hommes se créent une habitude qu'ils ne parviennent pas à surmonter facilement une fois qu'elle est constituée : eux-mêmes donc font ainsi, par eux-mêmes et pour eux-mêmes, qu'une loi contraire vienne habiter dans leurs membres » (*De act. cum Felice manichaeo*, II, 8 - 42, 541).

Ce dernier texte souligne on ne peut plus clairement les analogies entre les conséquences du péché d'Adam et celles de tout péché humain. Il établit une relation étroite de similitude entre concupiscence et habitude de pécher : *consuetudo*. Celle-ci est elle aussi un fruit de la liberté qui opte à contresens ; elle aboutit de même à un reniement de cette liberté puisqu'elle l'enchaîne. L'homme d'aujourd'hui (*hodieque*) aurait mauvaise grâce à s'en prendre au premier homme, puisqu'il l'imite aussi dangereusement, en créant en lui-même une loi contraire à celle de Dieu. Si l'on voulait systématiser quelque peu la pensée augustinienne, il semble qu'on pourrait dire sans excès que la *consuetudo* est à l'individu ce que la *concupiscentia* est à l'espèce.

Par ailleurs, tout péché est le commencement d'un processus qui aboutira jusqu'à l'habitude et même à la nécessité, selon une loi psychologique qu'Augustin a formulée avec une grande vérité psychologique au moment où il analysait son propre retournement :

« De la volonté perverse vient *le plaisir de péché* (*libido*), et tandis qu'on satisfait le plaisir, vient *l'habitude,* et tandis qu'on ne résiste pas à l'habitude, elle devient *nécessité.* Ainsi, de ces anneaux insérés l'un dans l'autre — d'où le nom de chaîne que je lui ai donné — me tenait attaché une dure servitude » (*Conf.,* VIII, 5, 10 - 32, 753).

Ce texte d'une grande valeur marque les étapes de la progression du péché : un premier acte (perversa voluntas) qui crée la *libido* ; celle-ci à son tour devient habitude, et l'habitude invétérée se fait nécessité. Ainsi se détruit peu à peu la liberté jusqu'à se transformer en « dure servitude ». Et dans un commentaire des Psaumes, Augustin traduit la même loi de péché dans une formule saisissante :

« De peccato peccatum, et ad peccatum peccatum, propter peccatum » (*In Ps. 57,* 4 - 36, 677).

« Du péché vient le péché, au péché s'ajoute le péché, et tout cela en raison même du péché. » Il commente par un exemple : un vol (premier péché) a eu des témoins ; le coupable tue ce témoin (second péché) ; mais il sait que l'on connaît son crime ; il tue donc ce nouveau témoin ; ensuite il consulte un devin, puis un haruspice, puis un magicien pour savoir s'il sera découvert : autant de péchés qui dérivent du premier.

Cherchant, dans le *De Trinitate,* ce qui nous rend insensibles aux valeurs éternelles, Augustin découvre que ce sont les « sordes peccatorum » et aussi bien « celles que nous rencontrons dans l'amour des choses temporelles » que « celles qui nous viennent comme naturellement de la transmission de la mortalité » (IV, 18, 14 - 42, 903).

Tout homme est donc Adam à son tour, puisqu'il répète sa première révolte et que celle-ci entraîne les mêmes conséquences ; non seulement il apporte en naissant la misère d'Adam et les traces de son péché, mais il y ajoute encore par sa mauvaise vie :

« D'Adam vient un autre Adam, et par-dessus celui d'Adam naissent beaucoup d'autres péchés. Tout homme qui naît, naît Adam, condamné issu d'un condamné, et il a ajouté beaucoup de fautes en vivant mal à celle d'Adam » (*In Ps. 132,* 10 - 37, 1735).

Et si l'on se rappelle comment le péché est passé du diable à Eve, puis de celle-ci à Adam, on en conclura que la même *invidia* doit jouer en tout homme, que par suite le coupable doit à son tour entraîner

ou chercher à entraîner d'autres hommes dans sa culpabilité. Ainsi, en quelque sorte, pour Augustin, *tout péché est à sa manière un péché originel.*

Il ne nous reste plus qu'à reprendre synthétiquement, en manière de conclusion, les incidences de cette doctrine du péché originel et de sa transmission sur sa conception de la condition humaine.

La *personne d'Adam* tout d'abord prend un saisissant relief et une signification originale. Adam possède, sans contestation possible, une existence individuelle bien définie : il est le premier homme et le premier pécheur ; nous sommes loin chez Augustin des spéculations origéniennes sur un Homme idéal. Mais Adam est aussi un *personnage transindividuel* : il est lui-même et, en vertu d'un lien à la fois biologique et juridique, il est toute l'humanité [67]. Il en porte les virtualités et la responsabilité ; il en porte surtout le destin. Souche de tous les autres, il les engage pour toujours. Avec lui, déjà finit une humanité et une autre commence dont il est le modèle et le type. Toute existence humaine est jouée en lui et se vivra, pour une part, à son imitation.

La condition humaine présente doit donc se concevoir à partir d'une *hérédité et d'une fraternité dans le péché.* Hérédité qui fait que la faute du premier homme passe en tous ceux qui descendent de lui : le développement du péché suit donc le mouvement des générations et se continue dans le sens du temps. Fraternité par ailleurs — et solidarité — qui étale dans l'espace et applique à chaque individu les effets du dynamisme corrupteur. L'humanité, c'est ainsi *le monde* johannique, le monde où les puissances du mal et du scandale sont à l'œuvre, le monde où les jours sont mauvais parce que les hommes sont mauvais [68].

Ainsi apparaît également le *double caractère du péché* : à la fois *personnel et transpersonnel.* Personnel, il engage chaque destinée humaine en ce qu'elle a d'essentiel ; transpersonnel, il cherche à passer d'un individu à l'autre. Un double mouvement, une double dialectique caractérise donc le péché : dans le pécheur, il tend à se développer en péchés multiples ; en dehors de lui, il cherche à contaminer ceux qui partagent la même destinée spirituelle. La condition humaine, en tant que condition de péché, est celle d'une humanité où règne le péché,

67. Cfr les textes de l'appendice sur « fuimus ille omnes ». Ailleurs Augustin exprime la même idée sous forme allégorique : « Fratres diximus iam... Adam unum hominem fuisse et *ipsum totum genus humanum* » (*In Iohan.*, X, 11 - 35, 1472) ; et il explique comment les lettres du mot A d a m forment en grec les initiales des quatre points cardinaux : Ἀνατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία (*Ibid.*, X, 14 - 1465 ; XI, 12 - 1473).

68. « Fecerunt malignos dies maligni homines, et sic prope est totus mundus » (*Sermo 25*, 4 - 38, 168).

c'est-à-dire qu'il s'y trouve établi et tend à s'y diffuser de plus en plus largement.

Condition de péché, la condition humaine ne peut, à ce titre, qu'être une *condition malheureuse* : là est le fond de ce qu'on appelle le *pessimisme augustinien*. De fait, dans l'homme coupé de Dieu, il n'y a rien en un sens qui puisse autoriser un espoir de retour à la condition originelle. Il ne faut pourtant pas oublier que, même après le péché, l'homme n'est pas seul : la possibilité d'une vie moralement bonne, donc de la vie vraiment heureuse, reste offerte dans la grâce du Christ. Car, si tout homme est Adam, tout homme peut aussi « être le Christ » : *Omnis homo Adam, omnis homo Christus* (*In Ps. 70*, I, 1 - 38, 891). Mais nous n'avons pas ici à étudier cet aspect.

Concluons par un texte particulièrement net sur les malheurs de notre condition présente, conséquences funestes de la faute d'Adam :

« En ce qui concerne notre première origine, que fut condamnée toute la race des mortels, c'est ce que prouve cette vie, si on peut l'appeler une vie, pleine de maux si nombreux et si grands. Quelle autre cause pourrait indiquer en effet cette effrayante profondeur de l'ignorance, d'où naît toute erreur, qui enferme dans son sein ténébreux tous les fils d'Adam, et dont ils ne peuvent s'affranchir sans douleur, sans labeur et sans peur? Que peut signifier d'autre l'amour de tant de biens inutiles et nuisibles, d'où les soucis cuisants, les préoccupations, les angoisses, les joies malsaines, les discordes, les procès, les guerres, les guets-apens, les colères, les haines, la tromperie, l'adulation, la fraude, le vol, la rapine, la perfidie, la superbe, l'ambition, l'envie, la jalousie, les homicides, les parricides, la cruauté, la violence, la malice, la luxure, l'arrogance, l'impudence, l'impureté, les fornications, les adultères, les incestes, tant de viols et de perversions contre nature dans les deux sexes — choses dont on a honte à parler —, les sacrilèges, les hérésies, les blasphèmes, l'oppression des innocents, les calomnies, les abus de confiance, les délits, les faux témoignages, les jugements iniques, le banditisme, le brigandage... et tout ce qui ne me vient pas à l'esprit en fait de calamités semblables et qui cependant ne sont jamais loin de la vie des hommes? Tels sont les maux des hommes, et ils viennent tous de cette racine d'erreur et d'amour perverti avec laquelle naît tout fils d'Adam » (*De civ. Dei*, XXII, 22 - 41, 784).

Telle est donc l'explication de l'absurdité apparente de l'existence humaine : le péché, non celui d'Adam seul mais encore celui des autres hommes après lui.

Vals. A. SOLIGNAC, S. J.

APPENDICE

GROUPEMENT MÉTHODIQUE DE TEXTES SUR LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ ORIGINEL

I. *Schéma juridico-biologique* :

a. *obligatio... haereditarium debitum...*

— in posteros *obligatione* peccati et mortis necessitate transmissa... (*CD.*, XIV, 1 - 41, 403).
— tanquam *haereditariis malis* posteri eius *obligati* sumus... (*Trin.*, XIII, 16, 21 - 42, 1031).
— unusquisque... *pannis* vitiatae originis tanquam *haereditariis* involutus prius subeat *contagionem* delictorum... (*CJ.*, II, 6, 15 - 44, 684).
— *obligationem* peccati trahunt (parvuli) ... ex vulnere (*CJ.*, III, 26, 63 - 44 734).
— ex prima hominis voluntate *contractum,* factum est quodammodo *haereditarium*... (*Retract.*, I, 13, 5 - 32, 604).
— *communi reatu* tanquam *haereditarii debiti obligare* chirographum... (OI., VI, 21 - 45, 1550).

b. *« omnes unus »*

— *omnes* enim *unus* fuerunt... (*Sermo 165,* 6, 7 - 38, 906).
— et Adam *ille omnes nos* eramus... Non enim eramus iam nos, sed eramus in Adam... (*In Ps. 84,* 7 - 37, 1072).
— *omnes* fuimus *in illo uno* quando *fuimus ille unus* qui per feminam lapsus est in peccatum... (*CD.*, XIII, 14 - 41, 386).
— quando in eius natura illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc *omnes ille unus* fuerunt... (*PM.*, III, 7, 14 - 44, 194).
— Per unius illius voluntatem malam *omnes in eo* peccaverunt, quando *omnes ille unus* fuerunt... (*NC.*, II, 5, 15 - 44, 444).
— quando ipse fecit in illo fuerunt, atque sic *ipsi ille adhuc unus* fuerunt... (*OI.*, II, 177 - 45, 1218).

c. *Propago, generatio,* etc.

— Hoc autem factum est quando *in lumbis eius* erat genus humanum, nimis occulta et multum valentia *iura propaginis* (*OI.*, VI, 22 - 45, 1554).
— non utique mendaciter *in lumbis illius patris* fuisse dicuntur *quotquot* ex illo potuerunt *generationum* successionibus et multiplicationibus *propagari* (*Ibid.*).
— in uno homine *originaliter* atque, ut ita dicam, *radicaliter* damnaretur (genus humanum) (*CD.*, XIV, 1 - 41, 403).
— diximus iam... Adam *unum hominem* fuisse et *ipsum totum genus humanum* (*In Ioh.*, X, 11 - 35, 1472; X, 14 - 1465; XI, 12 - 1473).
— ideo per unum hominem dixit, a quo *generatio* utique hominum coepit ut per *generationem* doceret isse per omnes originale peccatum (*NC.*, II, 27, 45 - 44, 462).
— nisi *generationis* obligatio regeneratione solvatur... (*OI.*, III, 67 - 45, 1278).
— sponte depravatus iusteque damnatus, depravatos damnatosque *generavit*... (*CD.*, XIII, 14 - 41, 386).

d. *contagio, contagium...*

— sicut peccati actione maiores, ita minores maiorum *contagione* sunt rei... (*CJ.*, III, 6, 13 - 44, 708).
— in primis hominibus actum, in eorum vero posteritate *contagium*... (*Ibid.*, IV, 1, 3 - 44, 783).
— quodam operante *contagio* quod etiam de morbidis parentum corporibus solet evenire nascentibus... (*CJ.*, VI, 18, 55 - 44, 855).
— vides *contagionem peccati* transire de viro in feminas... (*CJ.*, III, 19, 37 - 44, 722) (il s'agit des femmes d'Abimélech, *Genes.*, 20, 18).

e. *semen...*

— ex *semine* enim carnis nati estis, ex masculo et femina... (*Sermo 246*, 5 - 38, 1156).
— nondum erat nobis singillatin creata et distributa forma, sed iam erat *natura seminalis* ex qua propagaremur (*CD.*, XIII, 14 - 41, 386).
— fuerunt ergo (ipsi ille unus) non actione hominum sed *ratione seminum*... (*OI.*, II, 227 - 45, 1218).

II. *Schéma psychologico-éthique : concupiscentia.*

— ex semine nati estis... *ex concupiscentia carnis* venistis cum propagine peccati... (*Sermo 246*, 5 - 38, 1156).
— *ex hac* inquam *concupiscentia carnis*... quaecumque nascitur proles originali est obligata peccato... (*NC.*, I, 24, 27 - 44, 429).
— *per ipsam* seminatur et *cum ipsa* carnalis gignitur proles etiam baptizati... (*NC.*, I, 25, 28 - 44, 430).
— quia *per illam* nascuntur *concupiscentiam* qua caro concupiscit adversus spiritum... (*CJ.*, IV, 4, 34 - 44, 756).
— *Ex isto* et *cum isto* hominum malo nascitur homo... (*CJ.*, VI, 18, 55 - 44, 855).
— ecce *de qua* (libidine) trahitur originale peccatum (*OI.*, II, 42 - 45, 1160).
— *cum illa* omnis homo nascitur... (*OI.*, VI, 41 - 45, 1605).
— *praeputium* significat peccatum et maxime originale peccatum, quia *per ipsum membrum* est origo nascentium, per quod peccatum dicti sumus natura filii irae... (*CJ.*, VI, 7, 20 - 44, 834).
— Quid est quod se dicit (David) *in iniquitate* conceptum, nisi quia trahitur iniquitas. Etiam ipsum vinculum mortis cum iniquitate concretum est : nemo nascitur nisi trahens peonam, trahens meritum poenae... (*In Ps. 50*, 10 - 36, 591).

III. *Natura vitiata, depravata,* etc.

— quia etiam tam magnum peccatum fuit, ubi fuit in deterius *mutatio naturae*... (*NC.*, I, 33, 37 - 44, 434).
— *mutata natura*... (*OI.*, II, 227 - 45, 1218; III, 67 - 1278; VI, 7 - 1512).
— *vitiata natura*... ex isto vitio trahitur... (*NC.*, II, 8, 20 - 44, 447).
— si non est humana origo *vitiata*, non est massa damnata... (*CJ.*, VI, 1, 2 - 44, 821).
— ex *vulnere* quod naturae humanae hostis inflixit (*CJ.*, III, 26, 63 - 44, 734).
— *depravata* ex prima transgressione natura... (*GL.*, X, 12, 21 - 34, 417).
— si autem peccato non fuisset *dehonestata* natura... (*De grat. et pec. orig.*, II, 35, 40 - 44, 405).

Saint Ignace, prêtre

L'APOTRE DE L'EUCHARISTIE
(*suite*)

Probet autem seipsum homo.

Zélé pour la communion fréquente et le culte eucharistique, Ignace ne négligeait pas de recommander la préparation nécessaire. Il avait fait rédiger par Polanco un précieux directoire des confesseurs. Avant que le droit canonique n'en eût fait une obligation aux clercs, il imposa aux siens la confession hebdomadaire, et plus fréquente devait être, si possible, celle des prêtres de la Compagnie. A travers les méthodes d'apostolat les plus variées, ce souci de la pureté de conscience par l'usage du sacrement de pénitence ne fut jamais oublié par les prédicateurs et directeurs spirituels jésuites. Ils crurent d'ailleurs toujours que tout apostolat revient finalement à amener les âmes à s'approcher des sources sacramentelles de la grâce.

Sacerdotem oportet praedicare.

Mais ils savaient également que l'Eglise n'a pas seulement le rôle de faire jaillir les fontaines de vie surnaturelle ; elle doit, par l'enseignement de la doctrine chrétienne, disposer les âmes à vouloir en profiter. Or l'abandon des sacrements à cette époque du seizième siècle n'avait d'égal que l'ignorance religieuse à la suite du silence de la chaire chrétienne. Le peuple des campagnes surtout était desservi par des prêtres médiocres et mal instruits ; pas étonnant qu'il fût une proie facile de toutes les hérésies. Ignace, le pèlerin, avait suffisamment circulé pour se rendre compte de cette misère. Peu de prêtres de son époque ont eu comme lui la conscience des besoins exacts du clergé et du peuple. Si, dans son plan, il fallait d'abord missionner dans les villes, c'est qu'il espérait régénérer les campagnes au moyen d'élites qu'il aurait constituées d'abord dans des milieux plus instruits ; mais l'offensive fut menée sur les deux fronts à la fois. Ainsi, trouvons-nous les premiers compagnons prêchant bien des fois dans d'humbles milieux ; le P. Sylvestre Landini, de la première génération, inaugurera ces authentiques missions des campagnes, pour lesquelles la Compagnie gardera à travers son histoire une attention très éveillée ; des noms comme ceux des saints Régis et Hiéronymo, des Bienheureux Baldinucci et Maunoir, des Paul Segneri, Pinamonti, Scaramelli, Calatayud, Rigoleuc, Huby, Louis la Nuza... suffisent à rappeler que ce n'était pas les premiers venus qu'on appliquait à cet humble, mais important ministère.

A en croire Pastor[47], quand Ignace et les siens commencèrent à enseigner la doctrine chrétienne dans les différentes églises de Rome et sur les places publiques, les Romains ouvrirent de grands yeux : en voyant monter en chaire ces prêtres qui ne portaient pas l'habit des moines, cela sembla inouï et l'on se disait : « nous croyions que les moines seuls pouvaient prêcher ». Mais c'était nouveauté de prêcher en dehors de l'Avent et du carême. — Ignace lui-même donnait l'exemple, et même comme Général, prêchait à Santa Maria della Strada, en un italien assez défectueux, mais avec un tel succès d'onction surnaturelle que l'afflux au confessionnal était étonnant. Tous les siens s'appliquèrent à prêcher ; Canisius, lors de son premier sermon à la cathédrale d'Augsbourg, n'eut cependant que six auditeurs ; il fallait restaurer dans ce domaine comme dans tous les autres. Et à partir de l'enseignement du catéchisme aux petits.

Ignace fut déjà à Manrèse un catéchiste assidu et infatigable. Il imposa à ses Jésuites, dans la formule des derniers vœux, une promesse qui les consacrait catéchistes perpétuels. Si l'on se souvient que Canisius, Edmond Augier, Bellarmin, Ripalda... ont laissé des catéchismes réimprimés pendant des siècles, on comprendra que les directives données aux prédicateurs et catéchistes de la Compagnie n'aient été qu'un écho de l'attitude du fondateur ; ses Constitutions demandent une rhétorique évangélique, nullement embarrassée de vains ornements humains ; un savoir solide et exact rendra la parole limpide, le zèle vrai la fera pratique, l'esprit de Dieu l'imprégnera d'émotion[48]. Laynez, le grand théologien, avait été chargé de rédiger un Directoire ou guide pour les prédicateurs, ainsi qu'une *Somme de la doctrine chrétienne,* moins étendue que celle de l'Aquinate[49]. L'écrasant labeur dont il fut toujours accablé ne permit pas cette œuvre. Mais Ignace, avant de mourir, eut la joie de voir le ferme enseigne-

47. Cfr Pastor, *o.c.,* XI, 472.

48. C.P. IV, c. 8, 3.

49. Ignace avait étudié la théologie chez les Dominicains de la rue Saint-Jacques à Paris, l'une des plus réputées maisons de formation pour futurs maîtres en théologie. Quand, dans la 4e partie de ses Constitutions, il prescrivit que les maîtres de la Compagnie suivent les auteurs les plus sûrs et les plus éprouvés, il n'ignorait sans doute pas l'honneur que la Somme avait eue au Concile de Trente, d'être déposée avec la Bible sur l'autel. La Compagnie légiféra dans le sens d'Ignace, prescrivant que ses professeurs « Doctorem Angelicum sequantur studiorum Ducem ac Principem ». *Epit. Instituti S.J.,* n° 316. Mais le même passage de l'Institut recommande de ne pas négliger les grands auteurs théologiques de la Compagnie, qui ont été les disciples et commentateurs de l'Aquinate, et ont reçu l'approbation et les éloges de l'Eglise. Dans ses Constitutions, partie IV, ch. 14, n. 1, Ignace avait prescrit à ses professeurs de théologie « legetur... doctrina scholastica divi Thomae » et il prévoit dans la note B du même passage qu'il se pourrait qu'on en arrive un jour à composer une Somme de théologie scolastique, peut-être plus adaptée aux besoins modernes ; mais, alors même qu'elle existerait, elle ne devrait être introduite qu'avec une extrême circonspection. N'était-ce pas dans cet esprit, qu'Ignace avait invité Laynez, — que pressait d'ailleurs dans le même but Ferdinand, roi des Romains, — à écrire sa *Summa doctrinae christianae*?

ment de la pure doctrine arrêter les progrès du Luthéranisme en Allemagne et réveiller la foi et la pratique sacramentelle en Italie et ailleurs.

Et que dire de l'immense œuvre des collèges, travail éminemment sacerdotal, quoique en pensent certains esprits actuels épris du maladif besoin de palper le résultat immédiat et éclatant [50]. Réorganiser l'enseignement d'une manière chrétienne dans le cadre du mouvement humaniste qui avait alors la vogue, ébaucher en vue de cela les grands principes directeurs [51] qui aboutiront à la rédaction du fameux « Ratio studiorum », véritable charte de l'enseignement de la Compagnie ; stimuler de toutes manières collèges et universités dont ses fils se chargeaient, et dans lesquels se formaient les jeunes religieux de l'Ordre ainsi que des élèves laïques assis avec eux sur les mêmes bancs... on comprend qu'en vue de pareille tâche Ignace remerciât Dieu d'avoir passé lui-même par les études dans les meilleures universités de son temps. Il voulait que les siens fussent dûment formés et même gradués, instruits plus que bien d'autres ; pourtant il insistait également, pour qu'ils prissent toujours la science, non comme un but en soi, mais comme un instrument de conquête des âmes [52]. Le but des collèges et universités n'est-il pas avant tout de former des chrétiens d'élite et de saints prêtres tout dévoués à l'Eglise? *Aiudar las animas!* Telle est toujours sa manière à lui de glorifier Dieu [53].

Ouverture sociale et sens de l'Eglise.

Il allait de soi que pour atteindre les âmes, la misère matérielle à soulager offrait un chemin souvent indispensable. Là encore, le cœur du prêtre zélé trouva à se dépenser sans réserve. Chapitre presque infini, s'il fallait sérieusement l'entamer. Que n'a-t-il pas fait, dans le domaine du soulagement des misères sociales, et par des directives

50. On a souvent décrit la place presque dominante que l'œuvre des « Grands Collèges » a prise peu à peu dans l'ensemble de l'apostolat des Jésuites. A côté de l'apostolat en terre de mission, qui lui aussi prend actuellement davantage cette forme, la vie dans les collèges fut toujours considérée comme une vie d'abnégation et de dévouement, comparable à celle des missionnaires en terre lointaine. « Vous aurez vos Indes chez vous! » écrivait saint Ignace à des jeunes maîtres, impatients de partir au loin, peut-être un peu vers l'aventure. Comme pour réprouver cette tentation, le P. Iwanek, S. J., publia à Prague en 1681 un petit livre curieux, dont le titre à lui seul est significatif : *Novae Indiae, sive perpetuum scholas inferiores docendi munus ad apostolicos expeditionis Indicae labores proxime accedens.*

51. *Constitutions de saint Ignace,* 4e partie et *Epist. et Instr.* IX et XII. Voir sur cette question les excellents livres : Fr. Charmot, *La pédagogie des Jésuites,* Spes, 1943; A. Ravier, *Fils de lumière,* Paris, C.E.P., 1948; J. Misson, *Les idées pédagogiques de saint Ignace,* Paris, 1932; J. B. Herman, *La pédagogie des Jésuites au XVIIe s.*

52. C.P. IV, Proëmium. Pour Ignace, glorifier Dieu et sauver les âmes, tout comme se sanctifier et sanctifier les autres, c'est pour ainsi dire les deux faces d'une même médaille.

53. *Ibid.*

qui donnèrent naissance à des œuvres durables et diverses [54]. Pour ne parler que des années romaines, ce fut tout d'abord la lutte héroïque contre la terrible famine de l'hiver 1538 : environ 400 pauvres recueillis dans l'étroite maison Frangipani près de la Torre del Melangolo, plus de 3000 soutenus grâce aux aumônes recueillies par les soins des compagnons. On comprend qu'après cela, à Rome, « les fenêtres se soient ouvertes » pour eux, alors que, jusqu'à ce jour, cela avait été la défiance. Mais il y avait d'autres fléaux à combattre, p. ex. l'horrible prostitution ; la licence des mœurs était extrêmement répandue dans la Rome d'alors. Pour les pauvres repenties, Ignace fonda la maison Sainte-Marthe, puis l'établissement de Sainte-Catherine de Funari pour la protection des jeunes filles sans ressources. Orphelinats, rachat des captifs au pouvoir des Turcs, organisation de la charité pour les mendiants qui pullulaient, et surtout fondation de la « société des douze apôtres » pour la visite des pauvres honteux, espèce de congrégation de la Saint Vincent de Paul avant la lettre, visite des malades dans les hôpitaux ainsi que des prisonniers souvent très abandonnés, œuvres pour la conversion des Juifs et des Maures, réduits à la misère... Ce fut cette charité universelle et inlassable qui fit tomber les préventions contre les « Prêtres réformés » et prépara les cœurs à recevoir leur parole apostolique.

Mais tout cet apostolat sacramentel, doctrinal et caritatif, Ignace n'imaginait pas, qu'un prêtre pût le faire en franc-tireur. Le mandat de l'Eglise et son contrôle lui semblaient indispensables. Ne les avait-il pas acceptés, au jour même de son sacerdoce ? L'Eglise ! Mot magique pour lui ! Ou plutôt, réalité divine et humaine, Jésus-Christ continué sur terre. Mieux que bien des protestants révoltés, il connaissait les scandales et les tares qui souillaient l'Epouse du Christ, la Papauté et le clergé de la Renaissance. Sa foi n'en était cependant pas troublée. Pour lui, comme il l'enseigne dans la Règle 13e d'orthodoxie, « l'Eglise catholique et romaine, la seule Eglise de Jésus-Christ, ne cesse pas d'être gouvernée par le Saint-Esprit et par le même Dieu qui nous a donné le Décalogue ». Ignace avait d'instinct le sens catholique et répandait autour de lui l'attachement à la Papauté, le respect et l'obéissance envers la Hiérarchie, le culte du sacerdoce. A son avis, l'on est catholique dans la mesure où l'on pense et où l'on agit « *avec l'Eglise hiérarchique et romaine* ». Echo normal de la résolution du retraitant qui a découvert le moyen idéal pour atteindre sa fin ici-bas et là-haut, l'attachement inconditionné à Jésus-Christ et son imitation. *Tecum, ut Tu!* Le prêtre, plus que n'importe quel catholique, doit être l'homme-lige de l'Eglise hiérarchique. Désormais se vérifie pour lui le « alius cinget te et ducet te ». Jamais il ne peut oublier l'émouvante cérémonie finale du jour de son ordination,

54. Cfr Bélanger, *Les Jésuites et les humbles,* Paris, 1901.

quand, les mains dans celles de l'Evêque, il lui a promis respect et obéissance.

La pureté de la foi sera en fonction de cette attitude de soumission à l'Eglise. La circonspection d'Ignace pour l'usage d'auteurs suspects, sa réserve extrême au sujet des révélations privées, apparitions et grâces dites extraordinaires, s'expliquent par son souci de maintenir chez les siens une véritable virginité de la foi, dont plus d'un de nos contemporains, même ecclésiastiques, devrait envier le bonheur, mais aussi apprendre le secret.

Plus positivement, Ignace recommandait et inculquait le culte du Vicaire de Jésus-Christ, au service duquel la Compagnie professe est engagée par un vœu particulier et solennel dans une disponibilité sans réserve. « Toda dedicada al ministerio de la sede apostolica [55] ». Le vœu de Montmartre, la profession à Saint-Paul-hors-les-Murs, le texte des Constitutions, des directives, des consignes, des exemples sans nombre pourraient illustrer cette disposition si authentiquement sacerdotale. Le désir du Pape était un ordre pour Ignace. Il n'entreprenait rien sans son assentiment et sa bénédiction. Il mettait à sa disposition ses compagnons les plus précieux, Xavier pour les Indes, Laynez, Favre, Salmeron, Le Jay pour le Concile de Trente, Bobadilla, Canisius pour l'Allemagne, Nuñez et Oviédo pour l'Ethiopie, Salmeron et Broët pour l'Irlande... Que d'autres pour des fondations et des missions moins éclatantes ! Ce n'est pas lui, qui eût pleuré la mort de son disciple et ami préféré, Pierre Favre, qui succomba à l'excès d'empressement à rejoindre Rome, où l'appelait une mission pontificale urgente. Ce n'est pas lui non plus, qui eût servi moins bien le Pape, quand fut monté sur le trône de S. Pierre, sous le nom de Paul IV, le cardinal théatin Caraffa, dont l'hostilité envers la Compagnie n'était un secret pour personne. Paul III, Jules II, Marcel II, Paul IV furent de caractère bien différent ; trois d'entre eux ne furent certes pas des saints ; mais en chacun, Ignace ne voulut voir, selon le mot de sainte Catherine de Sienne, que « le doux Christ sur terre ». Il fléchissait le genou devant l'autorité souveraine du Christ qu'il saisissait pour ainsi dire en transparence dans le Pontife, quel qu'il fût. Son respect plein d'attention et d'accueil, son empressement à entreprendre et sa ténacité pour mener à bien les missions à lui confiées rendirent chers aux Souverains Pontifes le Général de la Compagnie et la troupe de service qu'il mettait entre leurs mains. Les récompenses et faveurs pontificales ne se firent pas attendre, on le devine. Mais l'âme chevaleresque d'Ignace, sensible à ces marques d'affection du Saint-Siège, était trop grande pour chercher ou escompter même pareil salaire en ce monde.

Son dernier mot dans les Exercices spirituels, le rêve suprême et

55. *Epist.* XII, 230. — Cfr Huonder, *o.c.*, p. 254 ss.

son ambition la plus ardente était « super omnia... servire multum ex puro amore [56] ».

Ut sitis benedicti in ordine sacerdotali.

S'il est un titre, que amis et ennemis de la Compagnie n'ont jamais disputé à ce prêtre modèle, c'est bien celui d'avoir été le serviteur de la Papauté. Mais il n'est pas étonnant non plus que cet attachement dévoué envers le Souverain Pontife, comme envers la Hiérarchie ecclésiastique, ait valu à Ignace et à ses fils bien des ennuis, des jalousies, des calomnies, des persécutions. S'il connut, en authentique privilégié de l'oraison infuse, l'épreuve des nuits mystiques, non seulement aux jours de Manrèse mais jusqu'à Rome, comme en témoignent tels cris d'angoisse de son Journal spirituel, sa vie sacerdotale tout entière fut traversée d'épreuves de santé, de travaux, de déceptions, d'insuccès, de contradictions, de dénonciations, de malveillances, de persécutions, parfois venues des rangs du clergé et des religieux, oui, même de plus haut. A une vie de vrai prêtre, ce signe de Dieu ne peut faire défaut.

Mais aussi, il doit suffire comme consolation, pour un cœur de prêtre, d'avoir consolé le Cœur de Dieu en ayant avancé son Règne.

UNE AIDE NOUVELLE POUR LE SACERDOCE CATHOLIQUE

La consolation la plus profonde de saint Ignace, comme il l'avoua un jour, fut d'avoir, avant sa mort, vu approuvés officiellement par l'Eglise ses Exercices spirituels, ses Constitutions et la Compagnie de Jésus. En d'autres mots, d'avoir reçu la garantie, que Dieu avait réellement voulu se servir de ses humbles travaux « pour mettre au service de l'Eglise militante ce renfort d'un genre nouveau [57] ».

Ignace prêtre a fondé un Ordre de « prêtres réformés » et par là il a grandement servi, à l'époque de la Contre-Réforme catholique comme dans les siècles qui suivirent, la cause du sacerdoce catholique.

« Des prêtres réformés » au milieu d'un clergé décadent.

L'Eglise du milieu du seizième siècle avait précisément un besoin urgent de pareille fondation.

Les historiens de l'Eglise ont brossé bien des fois le sombre tableau de la chrétienté d'alors, menacée à l'extérieur par les Turcs, déchirée par l'hérésie, paralysée par la déchéance de son clergé, enva-

56. *Exercices spir.*, 370, dernière règle d'orthodoxie.
57. Collecte de la messe du 31 juillet.

hie par le paganisme de la Renaissance en dissolution. Des prédicateurs au verbe fougueux, les Protestants révoltés, des saints eux-mêmes avaient eu beau dénoncer les chancres qui rongeaient l'Eglise ; les timides mesures de la Contre-Réforme s'étaient avérées inefficaces jusqu'alors. Le concile de Trente siégeait encore au milieu d'interruptions et de déplacements continuels, dus surtout aux troubles politiques ; ses sages décrets mettraient des années avant d'être connus et traduits en pratique. Cependant, par en haut, dans la Cour Pontificale, l'Eglise commençait le gigantesque travail de son amendement et de sa revitalisation. Le « *consilium aureum* » du Collège cardinalice avait indiqué à Paul III la voie à suivre. Or ce document déplorait particulièrement, que les clercs appelés à la prêtrise fussent en général très ignorants et corrompus et que pas mal de relâchement se fût introduit dans la plupart des Ordres religieux. C'était à la cupidité, à l'inconduite, à l'ignorance, à l'absence de zèle du clergé qu'il fallait porter remède.

Mais les séminaires, qui allaient être si vivement recommandés et promus par le concile de Trente, existaient à peine sous forme de quelques gauches essais [58]. Avec cela, aux prélats mondains, fastueux, sans mœurs, la naissance tenait lieu de vocation ; le bas clergé, peu nombreux, réduit souvent à la misère, était dépravé et exaspéré, ignorant au delà de ce qu'on peut imaginer. Canisius avoue avoir rencontré plusieurs prêtres qui ignoraient jusqu'à la formule de l'absolution. Quant au célibat,... Favre supplie Dieu, en 1541, de lui faire trouver à Worms seulement deux ou trois prêtres qui ne vivent pas ouvertement en concubinage ou abandonnés à l'ivrognerie et à d'autres vices. Les Nonces écrivaient en pleurant, que, même dans les villes qui ne s'étaient pas ralliées ouvertement à l'hérésie, il n'y avait plus de vie catholique, que les sacrements étaient délaissés, la chaire chrétienne muette, le peuple comme un troupeau sans pasteur. Un prêtre avait-il quelque culture, il passait avec empressement au luthéranisme.

Or voici que surgissaient, envoyés manifestement par la Provi-

---

58. Le 15 juillet 1563, dans sa XXIII[e] session, le Concile de Trente obligea les Evêques, par le décret *Cum adolescentium actas*, à constituer désormais des séminaires dans leurs diocèses. Jusqu'alors en effet, les aspirants au sacerdoce, leurs études d'humanités terminées dans les « grandes écoles », suivaient dans une Université les cours d'une Faculté des Arts pour la philosophie, puis d'une Faculté de théologie. Pensionnaires d'un prêtre ou d'un bourgeois, ou encore boursiers d'un « collège » (espèce de pension de famille qui n'avait rien d'un pensionnat moderne), ils jouissaient de la même liberté que leurs autres camarades d'Université, non destinés au sacerdoce. En France, ce fut Guillaume du Prat, évêque de Clermont, qui fonda pour les futurs clercs le premier « collège-séminaire », où ils pourraient achever d'une manière plus religieuse leurs études théologiques. — Cfr P. Delattre, *Les Jésuites et les séminaires*, dans *R.A.M.*, (29) 1953, p. 20 ss. D'après J. Stierli, *Die Jesuiten*, Fribourg (Suisse), 1955, p. 224, la Compagnie de Jésus dirige actuellement 132 Instituts supérieurs de formation pour clercs : 52 Universités ou Facultés conférant des grades académiques, 43 qui n'en confèrent pas et 37 grands séminaires.

dence, des prêtres, menant une vie pauvre, austère, désintéressée au point de refuser jusqu'au stipendium des messes qu'on leur demandait de célébrer, mendiant au jour le jour leur maigre pitance, logeant de préférence à l'hôpital public ; des prêtres jeunes et ardents ; des prêtres doctes, tous maîtres de la célèbre Université de Paris, versés en dogmatique, en morale, en exégèse, au courant des hérésies modernes, brillants controversistes ; des prêtres pieux et de mœurs irréprochables, célébrant tous les jours, et avec quelle édification, les saints mystères ; des prêtres sans peur qui portaient ostensiblement leur chapelet autour du cou ou récitaient ouvertement leur office en traversant les pays protestants ; des prêtres zélés, qui ne cessaient de prêcher et de catéchiser, qui instruisaient, confessaient, invitaient à la pratique eucharistique fréquente, ouvraient des collèges ; des prêtres charitables, tout dévoués aux pauvres ; des prêtres d'éducation parfaite et de prudence telle qu'ils traitaient aisément avec les plus grands, et que princes ecclésiastiques et civils les recherchaient pour les missions les plus délicates ; des prêtres, qui, sans porter le nom et le vêtement si décriés de moines, vivaient cependant groupés, disciplinés et fraternels ; des prêtres qui connaissaient et jugeaient comme il le fallait la corruption du temps, mais ne se révoltaient pas, ne critiquaient pas, ne désespéraient pas ; des prêtres qui s'aimaient entre eux et entouraient de respect et de dévouement curés et évêques, pasteurs légitimes du peuple ; des prêtres romains enfin, qui se disaient envoyés et mandatés par le pape et qui se montraient ses serviteurs incorruptibles...

Qui donc étaient-ils ? Eux-mêmes se nommaient « compagnons de Jésus ».

Rien dans leur vêtement ni dans leur régime de vie ne les distinguait apparemment des honnêtes prêtres du clergé diocésain ; ils n'avaient guère de siège fixe, pas de cloître ni d'office en commun, pas de pénitences de règle. Toujours abordables et disponibles, préparés à tout genre de ministère, appelés déjà de bien des côtés, munis de pouvoirs spirituels étonnants [59], sûrs de doctrine et très accueillants et larges d'esprit, tout en osant inviter à la plus haute perfection chrétienne. Ils n'étaient que quelques-uns, et déjà on les réclamait partout, en Italie, en Espagne, en France, aux Pays-Bas, sur les bords du Rhin et du Danube. Le succès de leur ministère se redisait, et leur réputation allait croissant. Au Concile de Trente ils étaient théologiens du Pape et des évêques ; quand Laynez souffrait de la fièvre quarte, la séance du Concile était suspendue. On les trouvait mêlés jusqu'à des négociations de paix entre princes chrétiens et s'intéressant à la préparation de la croisade contre les Turcs. Les Luthériens les redou-

59. Ainsi, en 1547, Paul III donnait, à quiconque se confessait à un Jésuite et priait au nom de la Passion du Christ, l'indulgence plénière qui peut être gagnée une fois dans la vie. Cfr Pastor, *o.c.*, XI, p. 480.

taient, les calomniaient, les persécutaient. Ils ouvraient des collèges gratuits et des universités, et faisaient reculer le front de l'hérésie. Ambassadeurs du Pape et de sa part en mission secrète pour l'Ecosse et l'Irlande, déjà persécutées par Henry VIII d'Angleterre; réclamés par Jean III de Portugal pour ses possessions des Indes lointaines; investis du Patriarcat d'Ethiopie, poussant des missions au Maroc, au Congo, en Chypre, au Brésil... Avec cela, toujours les premiers au travail, ils refusaient toute dignité ecclésiastique, afin de pouvoir mieux servir l'Eglise partout. On se redisait qu'Ignace avait eu beaucoup à faire pour défendre le Jay menacé de l'évêché de Trieste et Borgia à qui l'on voulait donner la pourpre cardinalice. Jalousés et calomniés, ils secouaient la poussière de leurs pieds et partaient travailler ailleurs; mais, quand il s'agissait de leur réputation de saine orthodoxie, ils réclamaient et obtenaient d'éclatants témoignages justificatifs.

« Serions-nous quatre fois plus nombreux, nous ne parviendrions pas à satisfaire à tous les désirs ». Ainsi écrivait l'un de ces « prêtres réformés » en 1539. Quand, trois ans auparavant, les jeunes maîtres de Paris traversèrent l'Allemagne pour se rendre à Venise, quelqu'un sur leur passage avait fait la remarque : « On dirait qu'ils vont réformer quelque pays ». A présent, on disait d'eux, et pas seulement sous forme de critique : « Ces prêtres veulent réformer l'univers ». Ignace n'avait-il pas répondu à Mascarenhas, ambassadeur du roi de Portugal, en mars 1540 : « Si je vous donne six de mes compagnons pour les terres d'outre-mer, de quoi disposerai-je pour le reste du monde? »

L'œuvre des œuvres, c'est d'aider à la sanctification des prêtres.

Mais le premier souci de ces « prêtres réformés » resta bel et bien de promouvoir la réforme et la sanctification du clergé séculier et régulier.

Et d'abord, en déployant en leur faveur toute *la force persuasive des Exercices spirituels*. Pierre Favre y était passé maître. Que de conversions il opéra, que de vocations aussi il éveilla! La plus belle, sans conteste, fut celle de saint Pierre Canisius, le futur apôtre de l'Allemagne, qu'il gagna en 1543 à la cause d'Ignace. Mais Favre ne cachait à personne que sa propre vocation avait été sauvée d'une terrible crise de scrupules par la sage direction d'Ignace, surtout durant les grands Exercices qu'il fit sous sa direction. Xavier, Laynez, Borgia, Nadal ne parlaient qu'avec admiration de cette école de vie intérieure qui prépare les grands apôtres; c'est à cette pédagogie spirituelle qu'ils disaient devoir le meilleur d'eux-mêmes. « Tandem invenimus magistros circa affectus ». Ce mot célèbre de Cochlaeus au sujet des hommes formés par les Exercices à une prière affective et à « une vie d'hommes

entièrement nouveaux [60] », des maîtres de la mystique comme Louis de Grenade, Jean d'Avila, Louis de Blois, Gérard Kalckbrenner (prieur de la chartreuse de Cologne) ne se sont pas fait faute de le contresigner chacun à sa façon. Saint François de Sales recommandera beaucoup les Exercices spirituels, et saint Charles Borromée en introduira l'usage dans le clergé de la province de Milan. Le petit livre que les Papes appelleront, en le canonisant, « le livre d'or des Exercices », a exercé incontestablement une influence considérable sur la vie spirituelle du clergé.

Ignace écrivit un jour à son ancien confesseur d'Alcala et de Paris, Emmanuel Miona, que, pour lui témoigner sa reconnaissance, il ne voyait pas de meilleur moyen que de lui proposer de faire les Exercices spirituels, « vu que je ne puis en cette vie penser, sentir ou comprendre rien qui soit meilleur, aussi bien pour pouvoir en retirer soi-même avantage, que pour pouvoir porter du fruit, aider et faire avancer beaucoup d'autres. Et supposé que vous n'en sentiez pas le besoin pour le premier motif, vous verrez comment cela vous sera utile pour le second, au delà de ce que vous pouvez estimer [61] ».

La réforme de bien des communautés religieuses fut le résultat de la pratique diffusée des Exercices. D'abord donnés surtout individuellement — c'est l'idéal visé par l'auteur — ils se firent de plus en plus collectivement. L'usage s'est fixé finalement, même par prescription du droit canonique, des retraites fermées annuelles du clergé et des retraites pour ordinands [62].

Une autre aide apportée au clergé par la Compagnie dès ses débuts fut l'*organisation solide de ses propres séminaires et Universités*. Des évêques virent avec joie leur jeune clergé se former aux leçons et selon les méthodes de la Compagnie.

A Rome, une tâche bien délicate fut confiée à la Compagnie des débuts, heureusement comme mesure transitoire seulement. Parmi le clergé romain, beaucoup étaient fort mal instruits. Durant les années 1547-1548, le P. Nadal fut donc chargé de faire trois fois par semaine à San Eustachio une conférence sur les devoirs d'état du prêtre, le Vicaire du Pape obligeant tous ceux qui avaient charge d'âmes d'y assister [63]. L'heureux succès de cette mesure éveilla une autre initiative : comme de toutes les contrées venaient à Rome, pour se faire ordonner prêtres, des gens qui souvent n'en étaient pas dignes, on décida en 1547

60. Braunsberger, *Canisii Epistolae*, I, 77.
61. *Epist. S. Ign.*, I, 112 s.
62. J. Stierli, *Die Jesuiten*, Fribourg (Suisse), 1955, p. 225. Pour l'année 1953, l'auteur donne comme statistique : dans les 174 maisons de retraites de la Compagnie de Jésus eurent lieu, en cette seule année, 20.140 retraites (dont 6.500 de huit jours et 113 de trente jours) pour 948.000 participants, dont *44.500 prêtres*. — Cfr aussi Watrigant, *Les Exercices à la naissance des séminaires*, 1912.
63. Lettre de Polanco à Araoz, M.I., 1re série, I, 617.

de ne plus désormais ordonner que ceux qui auraient été examinés par des Jésuites et se seraient confessés à l'un d'entre eux. Pendant quelque temps Ignace lui-même dut assumer cette charge. En décembre de la même année il faisait savoir à Louvain : « Jusqu'à présent nous n'avons admis que le quart de ceux qui se sont présentés [64] ». Dure parole apparemment, mais la sélection sévère, en relevant le niveau du clergé, en assure aussi le recrutement efficace.

Les années 1551 et 1552 virent la fondation successive par saint Ignace du Collège Romain et du Collège Germanique, appelés tous deux à de si hautes destinées, et en particulier à assurer aux diocèses du monde entier des prêtres éminents qui auraient pris à Rome, avec une doctrine sûre, l'esprit authentiquement catholique. Les débuts furent bien modestes. Pour le Collège Romain, lors de l'ouverture, le 22 février, une simple affiche annonçait : « école gratuite de grammaire, d'humanités et de doctrine chrétienne ». Pépinières de saints, de Papes, d'Evêques, de professeurs de séminaires, de prêtres excellents et même de martyrs, ces deux fondations suffiraient à elles seules à mériter à saint Ignace la reconnaissance immortelle du clergé. Plus que des travaux apostoliques individuels, ces grandes œuvres de formation firent avancer la réforme du clergé dans l'Eglise [65].

Trois ans auparavant, s'était imposée à Ignace, — presque contre

---

64. Pastor, *o.c.*, XI, p. 492.

65. Quand le Concile de Trente obligea les Evêques à constituer désormais des séminaires authentiques, où, jointe à un enseignement théologique contrôlé par l'épiscopat, une formation morale sérieuse éveillerait dans les aspirants au sacerdoce, séparés des autres étudiants, le sens vrai du sacerdoce et de l'apostolat, les normes qui servirent de guide à ce décret fructueux furent précisément les règlements dressés en 1552 par saint Ignace pour le Collège Germanique. Pendant les trente ans qui suivirent le Concile, il en sera de même des Statuts de tous les séminaires qui s'ouvriront en France. — On devine la part que la Compagnie, indirectement au moins, prit ainsi dans la réforme du sacerdoce au XVI[e] siècle. Quant à assumer directement des séminaires, la Compagnie y répugna d'abord, tout comme à la direction d'internats. La 2[e] Congrégation Générale de l'Ordre fit dépendre de trois conditions l'acceptation de la direction d'un séminaire par les Jésuites : fondation pécuniaire durablement assurée, disponibilité d'un personnel suffisant, liberté d'ordonner à sa guise les études et la discipline domestique; de plus, elle demandait que, dans la mesure du possible, le collège des Jésuites situé éventuellement dans la ville, pût servir d'appui en ce sens que les cours d'humanités fussent communs aux élèves des Jésuites et aux futurs séminaristes, de manière à assurer, dès la formation de base, un même esprit humaniste et chrétien. Cfr, sur toute cette question, P. Delattre, *l.c.* et Koch, *Jesuitenlexikon*, col. 1640 ss.

A Rome, la Compagnie dirige actuellement, outre l'Université Grégorienne, l'Institut biblique pontifical et l'Institut oriental pontifical. Quatre séminaires d'Italie, celui de Francfort s.-Main, le Canisianum d'Innsbruck, l'Université pontificale de Comillas et le séminaire de Cordoue, une dizaine de grands séminaires diocésains et interdiocésains dans le Nouveau Monde, et au moins une quinzaine en pays de missions, voilà certes encore actuellement de quoi prouver la contribution fidèle de la Compagnie à la formation du jeune clergé. Outre cela, elle a la charge de « collèges nationaux » comme p. ex. à Rome le Russicum, le Pio-Latino-Americanum et le collège brésilien. Et dans plusieurs séminaires, ce sont des Jésuites qui professent certains cours ou remplissent le rôle de Père spirituel.

son gré, car il répugnait à immobiliser ses hommes, — la fondation du premier collège de la Compagnie à Messine. Déjà, aux Indes, Xavier avait suivi d'instinct la même route, devançant même Ignace sur ce point. Or, avec les Congrégations mariales [66], qui naîtraient peu après la mort d'Ignace et qui s'ouvriraient elles aussi au clergé et aux religieux, les collèges chrétiens furent et restent encore le très grand moyen de formation des élites chrétiennes, voire le terrain de recrutement le plus riche de vocations sacerdotales. On peut regretter que dans certains pays la face de la Compagnie se soit quelque peu modifiée sous la charge trop excessive des collèges ; ce n'est pas elle en tout cas qui a conçu le collège-caserne et le régime de programme d'état rigide et de plus en plus chargé. Si elle a dû s'y adapter, parfois même à son détriment, son intention resta toujours de servir les âmes et l'Eglise à la grande manière, qui, pour être sans éclat, porte cependant à la longue les fruits durables et universels.

Enfin, sans qu'il pût s'en douter, l'aide d'Ignace aux prêtres, s'est continuée aussi par *l'influence qu'exercèrent ses Constitutions et sa spiritualité dans pas mal de Congrégations religieuses et Instituts,* voire même par ce qui en est passé dans le droit canonique de l'Eglise.

Et que ne devrait-on pas dire du secours discret et quotidien qu'apportèrent et apportent encore au clergé les écrits spirituels de tant d'écrivains de la Compagnie ainsi que la direction spirituelle de biens de ses membres ! Théologiens du dogme ou de la morale, exégètes, canonistes et rubricistes, directeurs de revues religieuses scientifiques ou de portée plus universelle, œuvre des Bollandistes, centres catéchétiques et de formation religieuse,... on ne peut tout énumérer. Mais au moins il ne sera pas inutile de rappeler à quel point la Compagnie, fidèle à l'esprit de son Fondateur, s'est jetée dans les premiers rangs de la lutte libératrice contre le Jansénisme, comment elle s'est compromise en faveur de la propagation de la dévotion envers le Sacré-Cœur de Jésus, l'idée réparatrice et l'œuvre de l'Apostolat de la prière. Cette dernière, dans son domaine, peut se comparer à l'Action catholique dans le domaine de l'agir.

---

66. Cfr E. Villaret, *Les Congrégations mariales,* Paris, 1947. Parmi les instruments de l'œuvre si délicate de réforme de la vie religieuse, les Congrégations mariales, à côté des Exercices spirituels, jouèrent un rôle fort important. C'est que les Congrégations essayaient précisément de faire durer, en l'organisant, le résultat de la retraite. A la fin du XVI[e] et au début du XVII[e] siècle, pas mal de religieux de divers ordres fréquentaient assidûment les réunions des Congrégations, dont ils étaient des membres réguliers. Les C.M. d'ecclésiastiques, assez répandues autrefois, n'ont guère survécu que sous forme de C.M. de séminaristes, et encore plutôt dans des pays de langue allemande. Elles tendent à renaître dans des pays de langue espagnole ; mais presque partout, elles ont été remplacées par les diverses associations et ligues de perfection sacerdotale, Union apostolique, Société du Cœur de Jésus, Prêtres de Saint-François de Sales, Tout pour Jésus, etc.

SOCII OMNES, CUM PRESBYTERI ESSE DEBEANT

Le 30 janvier 1551, au lendemain d'une longue maladie qui l'avait mené aux portes de la mort, Ignace avait remis à ses fils convoqués autour de lui et stupéfaits un document soigneusement pesé, selon lequel il voulait abdiquer ses fonctions de Général. Sur leur refus unanime, il reprit, sans mot dire, son écrasant labeur. Et déjà le lendemain, un lot important de lettres portèrent au loin ses encouragements, ses directives, ses plans, ses exposés et ses vues sur les questions les plus diverses.

De ces petites chambres basses, — aux poutres saillantes qu'on atteint aisément de la main tendue, — et qui seules ont été conservées intactes de l'ancienne maison professe, de ces « camerette » où Ignace travaillait jusque tard dans la nuit et où il célébrait la messe et priait sans interruption, de ces endroits aujourd'hui sans vue sur le ciel, alors que jadis elles donnaient sur le jardin et sur cette nuit étoilée qui faisait si souvent soupirer de nostalgie divine le grand mystique et apôtre, un flot silencieux mais ininterrompu de correspondance est parti durant les cinq dernières années de la vie d'Ignace. Ce courrier prodigieux [67], infiniment diversifié, portait dans toutes les parties du monde lumière, force et consolation.

Dans la septième partie de ses Constitutions, le génial fondateur, sériant hiérarchiquement les tâches qu'il destine à ses fils, et gardant toujours devant les yeux le but unique qu'il se proposait, — la toujours plus grande gloire de Dieu à procurer par le bien le plus universel des âmes, — notait en quelques mots lapidaires le principe directeur qui guiderait tout apôtre, quand il aurait à faire une élection : *Bonum, quo universalius, eo divinius est* [68]. Et donc, concluait-il, il faut se porter d'abord là où se fait sentir un besoin d'une aide plus urgente, où s'offre un plus grand fruit, où ceux qu'on atteindra sont davantage hommes d'autorité et d'influence; le ministère spirituel doit par conséquent prendre le pas sur des œuvres d'aide matérielle, l'œuvre durable doit être préférée à celle du moment présent, ce qui porte à la perfection passe avant ce qui aide seulement à bien vivre.

Or, aux yeux d'Ignace, le secours que réclamait l'Eglise pour son clergé était bien de ces tâches primordiales pour lesquelles Dieu l'avait appelé lui et les siens à se grouper définitivement en « prêtres réformés ». Durant ses méditations solitaires et ses ardentes prières aposto-

67. Nous possédons, d'avant la fin de 1550, environ 920 lettres de saint Ignace; mais, pour les 6 années qui suivent, on en compte encore 6641, écrites de sa main, ou dictées ou inspirées par lui à ses secrétaires. Plusieurs de ces lettres ne sont que des billets assez courts; mais il en est aussi qui constituent de véritables traités, p. ex. celles sur l'obéissance, sur les études humanistes, sur la vraie et la fausse mystique, sur le soin de la santé et les pénitences, sur l'apostolat éthiopien, sur le plan de croisade navale contre les Turcs...

68. C.P. VII, c. 2, D.

liques, que de fois il aura fait violence à Dieu et se sera offert avec sa Compagnie... pour la sanctification des prêtres !

Désireux de remédier aux crises qui secouaient l'Epouse du Christ tant aimée, il a dû murmurer bien des fois la prière qui nous est familière : « Seigneur, donnez-nous de saints prêtres ! »

Mais il ne se contentait pas d'appeler la grâce et d'attendre des miracles ; résolument, d'une main prudente et décidée, il avait écrit dans la Formule de l'Institut soumise à l'approbation du Saint-Siège : « Socii autem omnes, cum presbyteri esse debeant,... honestorum sacerdotum communem et approbatum usum sequantur [69] ». Bien avant d'avoir eu la pensée de se réunir d'une manière stable et organisée sous forme d'un ordre religieux, l'équipe des premiers compagnons — *qui primi convenerunt* — avait déjà pratiquement réalisé et vécu l'idéal des « prêtres réformés ».

Toute l'ambition de saint Ignace fut d'être lui-même, au service de l'Eglise, un bon prêtre et de mettre à la disposition de l'Eglise militante une Compagnie de prêtres modèles, dont l'un des soucis majeurs serait d'aider toujours et partout à la formation et à la sanctification des prêtres.

Qu'il ait tenu à sa réputation de bon prêtre, nous en avons pour preuve, entre autres, l'attestation qu'il se fit délivrer le 13 octobre 1537, avant de quitter Venise pour Rome. Des calomnies insidieuses avaient été répandues contre les jeunes prêtres, récemment ordonnés, et surtout contre Ignace. Encore que celui-ci eût aimé de tout cœur souffrir pour Jésus-Christ tous les affronts possibles, cependant, en vue de l'œuvre sacerdotale que Dieu lui demandait, il entendait avoir le bénéfice d'une sentence publique, l'innocentant en bonne et due forme. Le Nonce Verallo, par l'entremise du juge Gaspard de Doctis, déclara donc « frivoles, vains et faux les bruits lancés contre Ignace et les siens » et prononça « que le dit Inigo était un prêtre de bonne et religieuse vie, de saine doctrine, d'excellente condition et réputation, dont les enseignements et les exemples avaient édifié Venise ».

C'était peu de jours avant que les amis ne se missent d'accord sur le nom qu'ils se donneraient désormais de « Compagnons de Jésus » ou de « Prêtres de la Compagnie de Jésus ».

Or ce qui se trouve aux origines, doit se retrouver dans le développement ultérieur.

N'est-il pas dans la ligne de la Providence, que le jubilé du quatrième centenaire de la mort de saint Ignace fasse participer aux grâces sacerdotales du Fondateur, non seulement ses fils, mais tous les prêtres de l'Eglise qu'il a voulu aider en fondant un Ordre de « prêtres réformés » ?

J. Schaack, S. J.

69. *Formula Instituti approbata à Julio III, in Litteris Apostolicis « Exposcit debitum »*, 21 julii 1550 datis, n° 8.

La Formation du sens eucharistique par l'Apostolat de la Prière et la Croisade Eucharistique *

Qu'il me soit permis de situer exactement le sujet que je dois traiter devant vous aujourd'hui. Nous risquons dès le point de départ de le mal comprendre. Parlant de la formation du sens eucharistique par l'Apostolat de la Prière et par la Croisade nous pensons d'abord à la formation d'une certaine piété personnelle, d'une pratique de la communion fréquente, du sens du sacrifice chez les adultes et les enfants qui font partie de ces groupements. Or si nous voulons saisir ce sujet dans toute son ampleur, c'est-à-dire dans une perspective d'Eglise, il s'agit immédiatement de bien autre chose que de cela.

Le sacrifice eucharistique qui s'achève dans la communion est le sacrement de l'unité de *tous*, de tous les individus et de tous les groupements dans l'offrande de Jésus à son Père pour son Eglise. Poursuivre la formation du sens eucharistique dans une paroisse, ce n'est donc pas former à côté des autres mouvements un petit groupe de gens qui se spécialisent dans la piété eucharistique, mais bien avec l'aide de quelques-uns renouveler chez tous le sens de l'offrande et provoquer le regroupement de tous dans une célébration eucharistique communautaire et rayonnante.

Pour être pleinement eux-mêmes l'Apostolat de la Prière et la Croisade Eucharistique ne peuvent se séparer des autres mouvements d'adultes ou de jeunes, mais doivent leur être intimement unis pour faire passer au cœur de tous le courant de la piété eucharistique et de la prière missionnaire. C'est dans cette coordination organique de tous les mouvements que réside le progrès essentiel à réaliser aujourd'hui pour la vie de l'Eglise.

C'est ici cependant qu'on se heurte aux plus graves difficultés, celles que je voudrais aborder avec vous aujourd'hui. Celle de faire non seulement exister les uns à côté des autres des mouvements de piété eucharistique et des mouvements d'Action catholique, mais de les amener à se comprendre en profondeur, et à travailler vraiment ensemble. Si on manquait cette rencontre vivante, cette coopération dans la charité entre Apostolat de la Prière et mouvements d'Action

---

* *N.d.l.R.* — Nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs le texte de la conférence donnée par M. l'abbé Lochet au Congrès de l'Apostolat de la Prière à Montmartre, le 12 novembre 1955.

catholique on aurait manqué quelque chose d'essentiel pour la formation du sens eucharistique des uns et des autres et pour la vie même de l'Eglise.

C'est pourquoi je voudrais situer simplement les *lignes de divergences* possibles lorsque chacun, perdant le sens des exigences profondes de sa vocation, retombe en dessous des orientations surnaturelles de son mouvement. Cela permettra de mieux saisir les *lignes de convergence,* quand chacun redevient ce qu'il doit être dans l'Eglise, pour marquer enfin que le *lieu de rencontre,* le lien de tous, c'est Jésus dans l'Eucharistie. Vous ne pouvez vivre pleinement de son mystère que par cette union vivante du sens de l'offrande et du sens de l'action apostolique dans l'Eglise. Ainsi, ce n'est pas un chemin détourné que nous prenons pour aller à Jésus-Eucharistie, c'est le vrai chemin qui va rassembler les hommes autour de Lui, pour entrer dans son mystère d'unité.

I. LIGNES DE DIVERGENCES POSSIBLES ENTRE APOSTOLAT DE LA PRIÈRE ET ACTION CATHOLIQUE

Il est sûr qu'il peut y avoir entre les meilleurs militants, appartenant aux meilleurs mouvements, des incompréhensions et même des heurts. Il faut chercher loyalement les racines de ces incompréhensions, et chacun doit faire son examen de conscience, pour voir s'il ne donne pas prise à une mauvaise interprétation de son mouvement par sa propre conduite.

L'A.P. est apparu longtemps avant l'A.C. On peut penser que providentiellement ce fut le point de rejaillissement dans l'Eglise d'un éveil apostolique, d'un besoin de rayonnement, d'un sens missionnaire, qui s'est épanoui ensuite en une foule de mouvements et de réalisations. Le sens apostolique s'est renouvelé au cœur de l'Eglise, au siècle dernier, sous forme de désir, de prière et d'offrande, avant de se traduire en action. Il y a un risque latent d'incompréhension entre ces deux formes successives et complémentaires de la vie apostolique. J'allais dire le risque d'une sorte de conflit de générations.

Tout d'abord l'A.P. et la C.E. sont *plus anciens* que les mouvements d'A.C. Dans la mentalité de certains, cela comporte déjà une sorte de dépréciation. Plus anciens, ils risquent de paraître à certains vieillis : méthode du siècle dernier. Selon le Mythe du Progrès universel, ce qui est nouveau doit être meilleur, ce qui est ancien est dépassé. Certains risqueraient, selon cette mentalité, de voir dans l'A.P. une forme de prière et de sens apostolique qui a eu son temps, mais qui est nettement dépassée et peut-être remplacée par des mouvements nouveaux.

Il est évident qu'une telle dépréciation est enfantine. Un mouvement spirituel, suscité par l'Esprit pour l'Eglise, ne vieillit pas. La nécessité de la prière et de l'offrande apostolique est aussi actuelle maintenant qu'au XIX[e] siècle. L'Apostolat de la Prière, la Croisade Eucharistique sont d'aujourd'hui comme d'hier.

Cependant il faut aller plus profondément.

La ligne de retombée propre à l'Apostolat de la Prière, qui a si bien senti la nécessité de la prière et de l'offrande à la racine de toute vie apostolique, serait de se contenter de la prière pour se dispenser de l'action : *une prière qui dispenserait de l'apostolat,* une offrande à Dieu, qui ne déboucherait pas dans un don de soi effectif aux autres... à toutes les tâches humaines et aux efforts de l'Eglise. Ce serait une caricature. Caricature non seulement de l'apostolat, mais de la prière elle-même. Une telle attitude, qui se contenterait d'une petite prière d'offrande le matin, ou même d'une communion, pour tout apostolat, fausserait le sens profond de la vraie prière et de la vraie communion. Prier, ce serait alors demander à Dieu d'agir à notre place. Ce que nous ne pouvons pas faire, qu'Il le fasse! Qu'Il donne un logement à ceux qui n'en ont pas, qu'Il donne du pain à ceux qui ont faim, du travail à ceux qui en cherchent, de la joie à ceux qui pleurent, la vérité à ceux qui sont dans l'erreur et du courage aux missionnaires. Après avoir fait cette bonne prière, on risque de se croire trop facilement en règle vis-à-vis des obligations de l'A.P. L'offrande, exprimée en prière, risque de ne pas se traduire en actes, en réalisations chrétiennes, dans toutes les rencontres de la journée. A ce moment-là la retombée des membres sur la pente de l'inaction défigurerait le visage du groupement pour ceux qui le regardent du dehors et prêterait le flanc à un jugement sommaire et faux : « ce sont des gens qui se dispensent de l'apostolat par la prière. »

Un jugement aussi sévère, mais sur d'autres points, pourrait d'ailleurs être porté sur les militants d'Action catholique, s'ils venaient à se laisser descendre au-dessous de la visée surnaturelle de leurs mouvements. Ici, la tentation qui leur est propre n'est pas de s'évader de l'action dans la prière, mais au contraire de s'absorber dans une action concrète, au point de ne plus la voir dans l'ensemble du mystère de la Rédemption et dans le rayonnement de la grâce.

Il est certain que, dans une section d'un mouvement où l'objectif de l'action est concret et précis, pratique, souvent inséré dans le temporel, il y a toujours un risque de ne plus voir que l'effort humain à déployer pour arriver à un résultat immédiat. Voici une section J.O.C.F. orientée vers la recherche d'un travail mieux adapté à la femme, une section J.O.C. qui recherche les possibilités d'une culture ouvrière, ou qui

étudie les modalités de l'apprentissage, le logement des ouvriers déplacés... La méthode « voir, juger, agir » peut amener à exercer simplement les ressources naturelles d'observation, de jugement, de sens de la justice et de la solidarité ouvrière. Partant de ces faits, on est orienté vers un objectif d'action assez particulier, propre à un milieu, à une classe sociale... par là même on risque de s'opposer à d'autres intérêts et à d'autres milieux. On ne voit plus assez le lien de cette action particulière avec l'ensemble du mystère de l'Eglise, ni même peut-être avec l'évangélisation du milieu. Dès lors on ne sent plus de la même façon la nécessité de la grâce pour aboutir, on espère les résultats de ses moyens et de ses efforts, on ne ressent plus de façon constante le besoin de la prière et du sacrifice pour soutenir toute l'action. On descend sur la ligne de retombée de l'apostolat vers une action appuyée sur les forces de l'homme ou du groupe et dont les motivations sont plus celles de la justice sociale que de la charité surnaturelle.

Sur cette pente, où elle se perd elle-même, l'A.C. s'éloigne de l'Apostolat de la Prière et devient méconnaissable pour lui : on se tourne le dos. Les déformations de chacun deviennent un obstacle de plus pour se reconnaître, se comprendre et s'unir.

Ceux dont la prière ne mène plus au dévouement apostolique ne peuvent comprendre ceux dont l'apostolat se réduit à une action. Ceux qui ne voient leur apostolat qu'en fonction d'une efficacité immédiate ne peuvent plus guère comprendre l'utilité et la valeur de groupements qui ont tout leur sens par le rayonnement de la prière et de l'offrande.

Excusez-moi d'avoir marqué si nettement comment deux mentalités, qui sont parties l'une et l'autre d'un point de départ excellent, prière ou action, peuvent arriver, en se déformant, à se méconnaître et à s'opposer. Cela était nécessaire, car le danger est grand. Le voir force chacun à remonter sa propre pente, pour aller au-devant de l'autre et pour le rencontrer dans le Christ.

II. LIGNES DE CONVERGENCE

Après avoir montré comment l'A.P. et l'A.C., en méconnaissant l'un et l'autre leur propre élan surnaturel, en arrivent à se tourner le dos, j'ai hâte d'en arriver à vous montrer comment au contraire, en répondant aux inspirations fondamentales qui les animent, ils viennent au-devant l'un de l'autre, se rencontrent et s'unissent dans le sacrifice eucharistique, pour y entrer en plénitude. S'ils descendent au-dessous d'eux-mêmes, ils se séparent sur les deux versants; s'ils montent, ils se rencontrent au sommet qui les unit, dans l'offrande du Christ.

Comme cela est vrai tout d'abord de l'A.P.! Il suffit pour le saisir de mettre en lumière le sens premier de la prière chrétienne. Comme nous l'avons marqué, elle ne consiste pas à charger Dieu de faire à notre place ce que nous ne savons pas faire pour réaliser nos projets, selon un schéma qui irait de nous à Dieu et de Dieu aux choses et aux gens sur lesquels il faut agir. Ce serait pour finir mettre Dieu à notre service et Lui demander de réaliser nos plans.

La vraie prière, c'est exactement l'inverse. C'est nous mettre au service de Dieu. Acte de religion, de dévotion, de soumission, c'est cela qui L'honore. C'est lui soumettre nos projets et notre action, c'est nous mettre pleinement à sa disposition, pour qu'Il accomplisse en nous ses desseins... et Lui confier nos désirs, pour qu'Il les réalise selon son bon plaisir. Le véritable schéma de la prière, c'est : nous au service de Dieu, soumis à Dieu avec tous nos désirs, pour l'accomplissement de ses desseins. Le dessein de Dieu, c'est l'œuvre de Rédemption du monde, accompli par l'Eglise dans le Christ Jésus. Dès lors, en vérité, prier c'est se mettre à la disposition de Dieu, pour son œuvre de Rédemption en nous et dans le monde; c'est toujours Lui demander d'abord : « Père, que votre volonté soit faite en nous et par nous, que votre règne arrive en nous et par nous... ».

Dans cette perspective il est inutile de souligner combien *la prière est liée à l'Apostolat et à l'Action catholique*. Prier engage à l'action. Prier, c'est se mettre au service de Dieu pour son œuvre. Comme l'Evangile souligne cette disposition active de la vraie prière : « Ce n'est pas celui qui me dira Seigneur! Seigneur! qui entrera dans le Royaume des Cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père, celui-là entrera dans le Royaume » (Matth., VII, 21). « Qui facit voluntatem Patris mei... ». Saint Hilaire commente ce texte en disant : « Faisons plutôt ce qu'il veut de nous, que de nous glorifier de ce qu'Il peut pour nous — *Agamus potius quod vult quam quod potest glorie-mur* ».

On voit immédiatement ainsi que la prière insère notre dévouement *dans une perspective d'Eglise*. Nous nous mettons à la disposition du Père pour son œuvre... son dessein. Ce dessein de Dieu, c'est notre salut, mais au delà c'est le salut du monde en l'Eglise. Le Père et Jésus travaillent sans cesse en ce sens. Nous mettre à leur disposition, c'est nous mettre dans une perspective d'Eglise, nous dévouer à l'Eglise. C'est pourquoi ce sens de l'Eglise est tellement profond que notre prière se coule pour ainsi dire dans les intentions mêmes du chef de l'Eglise, notre saint Père le Pape. C'est son mouvement premier de nous mettre au service de toute l'Eglise, selon les orientations de celui qui représente visiblement Notre-Seigneur et nous traduit ses intentions actuelles sur son Eglise. Par cette orientation, notre

offrande, notre vie entrent dans la vie actuelle de l'Eglise, dans son rayonnement historique, dans l'Histoire sainte du peuple de Dieu.

Mais ici nous rencontrons une difficulté qui va nous jeter au cœur même de l'inspiration première de l'A.P. Vous me dites que, pour bien prier, je dois me mettre activement à la disposition de Dieu pour son œuvre... que je dois me dévouer activement à son Royaume, engager mon action à son service. Mais voici qu'Il me propose des objectifs infiniment trop vastes pour que ma pauvre petite action y puisse vraiment quelque chose : « L'esprit de pénitence dans le monde », « La construction d'un monde meilleur », ou encore « L'évangélisation des Indiens et des noirs de l'Amérique du Sud », ou encore « La formation morale des étudiants japonais ». Moi qui habite dans un pauvre faubourg, que veut-on vraiment que je puisse *faire* pour ces grandes œuvres ; je ne puis vraiment que demander à Dieu de les accomplir à ma place.

Non pas. C'est ici précisément le mystère de l'action chrétienne, le centre de tout apostolat.

La prière aux intentions du Pape, même aux intentions missionnaires, est un engagement, un don et une offrande de ma vie, pour que Dieu se serve de moi, pauvre et petit, pour cette œuvre immense de Rédemption catholique, qui me dépasse de toutes parts et qui cependant répond seule au désir le plus intime de mon cœur.

Comment cela ? Comment mon action si limitée, si étroite, si faible, pourrait-elle atteindre les indiens de l'Amérique du Sud et les étudiants japonais ? Comment cela ? en se dépassant elle-même par son insertion dans le sacrifice de Jésus offert à la messe pour notre salut et celui du monde entier. Voilà pourquoi le sens eucharistique est fondamental dans l'Apostolat de la Prière. *C'est par son insertion dans le sacrifice du Christ, par la messe, que mon offrande prend son sens, sa valeur, et atteint son but,* qui est de rédemption catholique.

Mais n'oublions pas pour autant que c'est *une offrande réelle* que nous devons joindre au sacrifice du Christ. Ce n'est pas seulement une offrande en paroles, une prière vite achevée, c'est toute ma vie, ce sont toutes mes actions, toutes mes joies, toutes mes peines d'aujourd'hui qui sont mises au service du Père pour son œuvre dans le monde et qu'Il accepte en Jésus-Christ. Il ne s'agit pas seulement de dire « Seigneur ! Seigneur ! » mais tout aujourd'hui de faire la volonté du Père, en union avec Jésus mort et ressuscité. Cette volonté du Père peut demander beaucoup. Tout ce qu'elle demande est maintenant au service de la Rédemption, par le sacrifice de Jésus. Nous le savons bien, par l'exemple admirable de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, patronne des missions. Non, ce n'est pas rien pour elle de s'offrir pour les missionnaires, ce n'est pas une parole vide de sens, une prière en formules, c'est toute sa vie qui est devenue une offrande

pour l'Eglise et ses missions. Elle marche, épuisée, pour les missionnaires, elle prie pour eux, elle souffre, elle est abandonnée, elle est éprouvée pour eux. Elle vit et elle meurt pour eux. Tel est le sens de l'offrande : toute la vie d'aujourd'hui mise au service du Père, unie au sacrifice du Christ, pour le salut de tous, selon les intentions du Pape.

Mais il faut ajouter encore un mot pour être réaliste. Si cette offrande à Dieu de toute notre vie pour toute l'Eglise est *vraie,* elle va se traduire immédiatement par une disponibilité très grande à la grâce de Dieu, pour les petites choses, les petits services, les petits dévouements, dont nous sommes capables autour de nous. Il n'y a pas d'offrande réelle sans cela. C'est *le critère* de la sincérité de l'offrande. Sans cela elle reste verbale.

Il faut maintenir à la fois que notre offrande a une portée immense, un rayonnement catholique uni au sacrifice du Christ, et qu'elle doit se traduire par les actes les plus humbles, les plus petits, les plus simples, au service du prochain et de l'Eglise qui nous entourent. Peut-être cela va-t-il se traduire pour les malades, pour l'infirme, pour la mère de famille, par l'offrande de sa peine... et de l'humble souci du voisin, de l'autre, du proche. La merveille de l'A.P. est de donner *à tous* la possibilité de faire de cette action et de ce dévouement, si minimes soient-ils, une œuvre immense d'Apostolat catholique, dans l'union au sacrifice eucharistique.

Mais peut-être aussi, pour le bien portant, pour l'homme actif, pour l'ouvrier, pour le chef d'entreprise, cette mise à la disposition de sa vie pour l'œuvre de Dieu va-t-elle se traduire par l'exigence concrète d'entrer dans un mouvement d'A.C. où son dévouement et son travail, offerts le matin pour toute l'Eglise, avec le sacrifice de Jésus-Christ, rejoindra les besoins précis de l'Eglise dans son quartier et dans son milieu.

Ainsi le développement même de ce qui fait l'essentiel de l'Apostolat de la Prière conduit au sens eucharistique de l'offrande et à l'engagement dans l'A.C. La prière, loin de dispenser de l'activité apostolique, y conduit.

Faut-il dire qu'elle a obtenu ainsi son but et peut alors s'effacer? Peut-on penser que l'Apostolat de la Prière, ayant conduit quelqu'un à l'engagement dans un mouvement d'A.C., n'aura plus maintenant de raison d'être pour lui? Je ne le crois pas. Je pense même que la vie intime d'un militant d'A.C. peut et doit le conduire à la découverte de l'A.P. sur le versant de l'action.

Nous avons vu quelle était la ligne de retombée possible d'une action qui s'appuie trop sur l'effort humain, se cantonne trop dans des objets limités et immédiats, pour devenir plus une entreprise des hommes

qu'un mystère de Dieu. C'est une retombée possible, mais ce n'est pas une retombée fatale. Bien au contraire, l'action d'évangélisation menée concrètement sur un milieu ou sur une paroisse, même si elle part d'objectifs très précis, très restreints, mène normalement à la découverte du mystère du Christ. Disons-le, c'est une voie d'accès, pour certains la seule voie d'accès, à la rencontre personnelle du Christ et à l'offrande en union avec son sacrifice.

Celui qui veut vraiment faire du bien dans son milieu de travail ou dans son quartier rencontre vite en lui et autour de lui des difficultés, des obstacles insurmontables sans la grâce du Christ. Il ne peut pas tenir et rayonner sans le Christ. Ou bien il voudra se suffire et alors il arrivera à se durcir, à se décourager, à se lasser, ou bien il faut qu'il s'ouvre à un nouveau mode d'action, qu'il entre dans le mystère, qu'il découvre le sens de l'offrande. C'est-à-dire que, sur le plan de l'évangélisation du monde, notre action, nos efforts n'ont de valeur et d'efficacité que dans le mystère de Rédemption, *dans l'offrande qui est faite avec le Christ, pour obtenir la grâce qui seule sauve.* Alors, non seulement l'effort, mais la souffrance et l'échec, et toute la vie, prennent leur valeur et leur sens. Mais alors aussi, on découvre avec le militant que toute cette vie, tous ces efforts n'aboutissent et ne deviennent efficaces pour l'évangélisation que par leur insertion dans le sacrifice et l'offrande du Christ, c'est-à-dire par leur union et communion à la messe. L'orientation eucharistique de tout effort humain est au centre de tout apostolat. C'est là et là seulement que l'action devient Rédemption, en participant au mystère du Christ.

Là aussi elle se dilate à la mesure des intentions et des proportions du sacrifice eucharistique. Ce que l'action pouvait avoir de trop étroit dans son objectif se trouve dépassé, ce par quoi elle reposait trop sur l'effort humain se trouve purifié, ce par quoi elle risquait de s'opposer se trouve remplacé par la communion catholique.

Voici que *mon effort concret,* mon action de cette semaine, les contacts et les réalisations du mouvement *rencontrent ici tous les efforts, tous les sacrifices, toute la vie de tous les autres chrétiens.* Voici que nous offrons ensemble toutes nos vies avec le Christ pour le monde entier, pour chacun des milieux, chacune des cellules familiales qui le composent. Dès lors tout danger de cloisonnement est écarté, la communion des efforts et des intentions de tous se fait dans le sacrifice eucharistique. La messe est maintenant le lieu de rencontre de tous les chrétiens. C'est le Christ qui les unit.

Par là même, ayant participé au sacrifice eucharistique, le militant d'A.C. est prêt à comprendre le sens de l'Apostolat de la Prière et à y participer. Toute sa vie, tout son travail quotidien, tous ses efforts, tous ses engagements, tous les efforts de son mouvement prennent maintenant pour lui leur sens et leur valeur dans le Christ, par l'of-

frande qu'il en fait chaque jour, en union avec le sacrifice de Jésus, aux intentions de toute l'Eglise, précisées pour ce mois par son chef, le Pape. Il rencontre, pour le même but, l'offrande de tous dans le Christ.

En vérité, en ce centre eucharistique, en Jésus vivant au milieu de nous et offert pour nous, le membre de l'Apostolat de la Prière et le militant d'Action catholique se rencontrent et communient. Par le versant de la prière ou par le versant de l'action, ils sont conduits au même sommet, qui est celui de l'offrande réelle de toute la vie, avec le Christ, pour le monde entier. La prière qui s'achève dans l'offrande totale de la vie s'épanouit normalement en dévouement et en action. L'action qui découvre son sens dans l'offrande rédemptrice devient prière. Loin de s'opposer, elles se complètent et elles s'achèvent l'une par l'autre, puisqu'elles mettent chacune en valeur un aspect essentiel du mystère.

III. LA RENCONTRE EUCHARISTIQUE

Il faut ajouter seulement pour finir que cette rencontre du sens de l'offrande et du sens de l'engagement apostolique est essentielle à la vie eucharistique. C'est pourquoi cette longue recherche sur la rencontre de l'Action catholique et de l'Apostolat de la Prière n'était pas un détour, pour aboutir au centre du mystère eucharistique. C'était la voie directe. C'est en cela même que consiste la formation du sens eucharistique, chez celui qui prie, comme chez celui qui agit. Si on oublie l'un ou l'autre de ces aspects, l'eucharistie perd dans nos vies sa plénitude de rayonnement.

Pour être réalisée en plénitude l'eucharistie doit être à la fois offrande avec le Christ et engagement à vivre avec le Christ. Le Christ nous invite à nous unir à son mystère à la fois comme *hostie* offerte au Père et immolée et comme *nourriture* qui soutient notre vie pour y faire passer son offrande. Oublier l'un ou l'autre, l'élan de l'offrande vers le Père ou sa pénétration dans nos vies, c'est méconnaître un des aspects du mystère.

C'est pourquoi l'éducation du sens eucharistique se fait en deux dimensions... on monte vers le sommet par deux versants. D'une part *éducation du sens de l'offrande* de toute la vie, en union avec le sacrifice du Christ : c'est cet aspect qui donne sa portée surnaturelle à la vie quotidienne, que souligne si heureusement l'Apostolat de la Prière ; mais il faut aussi développer le sens eucharistique par le prolongement du sacrifice dans toute l'épaisseur de la vie. La messe ne s'achève pas à la communion, elle s'achève *dans la vie même vécue avec le Christ, selon l'esprit du Christ,* dans le monde transformé : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui,

il vit pour moi ». C'est cet aspect de réalisme du mystère eucharistique, par son achèvement dans le sacrifice du travail, du dévouement, de l'évangélisation, que souligne l'Action catholique.

Ainsi il faut dire pour finir que cette rencontre de l'Apostolat de la Prière et de l'Action catholique dans le Christ par la messe nous aide à en vivre toutes les richesses. Elle doit être vécue ensemble par tous. L'Apostolat de la Prière nous force à en saisir l'aspect d'offrande avec le Christ. L'Action catholique nous force à en accepter les exigences concrètes dans la vie. L'une et l'autre à vivre en plénitude le mystère eucharistique.

Il faut saisir enfin que la messe ne peut pas être séparée de la vie. C'est une communauté humaine vivante, liée dans le travail, dans le quartier, par tous les liens de la famille, de l'amitié, de l'entr'aide, de la recherche de la justice et de la charité, qui se réunit autour du Christ, qui exprime sa foi, chante sa louange, offre sa vie avec le Christ, pour repartir plus unie en Lui, pour une nouvelle étape de vie et de travail, jusqu'à la rencontre définitive du ciel.

Abbé Lochet.

Chronique de la vie chrétienne à Shanghaï 1949-1955

A propos d'un livre récent [1]

Un livre récent, haché de citations, bardé de notes, en raison de la forme de « chronique » qu'il adopte, s'impose à l'attention de tous les chrétiens, et à leur méditation. Nous croyons devoir souligner ici l'importance de son impressionnant témoignage.

Les handicaps extérieurs de sa rédaction ne sont rien en face de l'ampleur d'information, de la loyauté de jugement qui caractérisent son auteur, en face de la grandeur chrétienne et de la finesse chinoise que révèlent ses héros. « Les enfants dans la ville », ce sont les chrétiens de Shanghaï, singulièrement les étudiants de l'Université l'Aurore. Leur témoignage dans la vie et la mort nous est, à nous, chrétiens installés dans la paix, non seulement une gloire, mais une leçon. « Les enfants dans la ville », c'est l'épopée de la croix, de la foi et de la joie victorieuses. Le totalitarisme communiste est venu à bout de toutes les autres religions; musulmans et bouddhistes ont maintenant leur Conseil National où font la loi des hommes du gouvernement. Le Taoïsme a été brisé. Les protestants sont officiellement dirigés par leur Comité National définitif depuis août 1954. Toutes les croyances se sont arrangées — à quel prix! — avec le marxisme. Le catholicisme, non.

Certes, pour être aussi sincères que le P. Lefeubvre, nous devrons bien constater que deux vicaires généraux de diocèses sans pasteur, Pékin et surtout Nankin, ont tellement élargi les limites des concessions que la seconde de ces personnes est actuellement excommuniée (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 420).

Mais il n'y a, dans l'Eglise catholique chinoise, ni Comité National de « redressement », ni Congrès National de prêtres « patriotes ». Cette admirable résistance s'est manifestée à bien des endroits; Shanghaï n'est pas un cas unique; mais Shanghaï a eu la bonne fortune de trouver un annaliste aussi sérieux qu'informé.

A partir de son gros volume de presque 400 pages, se dessine l'image cruelle et splendide de cinq années de luttes. Savamment, l'adversaire a su faire alterner les attaques et les répits : de mai 1949 à octobre 1952, se succèdent des combats sur trois terrains : le mouvement pour la Corée, l'affaire de la Légion de Marie, le mouvement de refonte de la pensée. Efforts vains; l'adversaire est peut-être essoufflé; il s'en suit neuf mois de trève.

Une deuxième série d'assauts va de l'été 1953 à la fin de 1953; une campagne puissamment orchestrée attaque les missionnaires « chiens courants de l'étranger », les religieuses « meurtrières des orphelins », et tâche de recruter, parmi le clergé chinois, des prêtres patriotes; elle provoque même, à Nankin, un conciliabule de prêtres hésitants que préside leur Vicaire général, plus hésitant encore. Mais l'ensemble résiste admirablement, et c'est à nouveau une sorte d'accalmie.

Enfin les communistes se rendent compte que cette communauté catholique, relativement infime (1/2 % de la Chine), ne peut être persuadée; en septembre 1955, ils frappent un grand coup à Shanghaï, arrêtant l'évêque, les prêtres, les chefs de file laïcs. Nous en sommes là. Que sera demain? Dieu seul le sait. Mais la chrétienté shanghaïenne, broyée, parle plus fort que jamais par son exemple. On voudrait s'y attarder un peu, avec respect.

---

1. J. Lefeuvre, S. J. — *Shanghaï : Les enfants dans la ville.* Chronique de la vie chrétienne à Shanghaï, 1949-1955. Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 368 p., nombr. ill. Prix : 780 fr. fr. ou 105 fr. b.

Le Père Lefeubvre a tenu un compte quotidien des *méthodes communistes d'attaque*. Il a dit comment chaque chrétien devait se tenir sur le qui-vive, gardant toujours prêt le léger bagage qu'on peut emporter quand on est arrêté; il a décrit les longs interrogatoires : telles jeunes filles de la Légion de Marie appelées 12 ou 15 fois à la police (p. 101); tels prêtres interrogés durant 40, 70, 92 heures (p. 337); et les longues prisons (p. 103-109). Les tourments psychologiques et intellectuels étaient multiples et raffinés : à côté des pressions publiques dans les séances d'accusations, des slogans hurlés par la radio (p. 100-112), des calomnies répandues par la presse (p. 189), il y eut des stages de rééducation qui durèrent des mois (p. 116, 118, 120). Les pressions morales ne manquèrent point : depuis la menace sur les parents jusqu'au refus des diplômes (p. 305, 343) aux étudiants récalcitrants; le tout alternait avec des comédies de paix religieuse, par exemple lors du Congrès International de la Paix à Pékin (p. 157, 160, 161) ou avec des offres perfides de transactions (p. 202).

La plus grosse épreuve vint de l'intérieur : Si les 4/5 des étudiants restèrent fidèles, le dernier cinquième flancha, d'une manière plus ou moins complète; le fond de l'abîme fut atteint par un jeune homme qui, sciemment, se fit passer pour militant, pieux, fidèle, afin de livrer ensuite ses compagnons, ses maîtres, ses confesseurs. Comme on lui demandait une explication, il répondit : « Dites-leur que je suis Judas » (p. 125, 193, 200, 258, 263). Pire que la défection de certains laïcs, furent les atermoiements et biais de certains prêtres à Nankin (p. 57, n. 2; 231-232), à Pékin (p. 156), les hésitations de certains autres, même parfois à Shanghaï, dans le souci d'éviter un plus grand mal (p. 101)...

L'on songe à saint Paul énumérant ses tribulations, dont aucune n'a manqué aux shanghaïens, et plus encore aux douleurs du Roi des Martyrs. Les enfants dans la ville ne cessent d'y songer, eux dont le Chemin de la Croix est devenu une des dévotions principales (p. 275).

Quoi d'étonnant que, dans un climat de pressions, d'équivoques, de délations, de persécutions, ces jeunes gens aient ressenti la peur et la peine, à l'arrestation de leurs amis ou de leurs prêtres (p. 91, 97, 280). Encore un trait qui les configure à leur Seigneur.

Et en voici un de plus, c'est que cette peur, ils l'ont vaincue. A la chinoise. Ils n'ont pas jugé nécessaire ou utile de chercher la bataille; on a justement remarqué que la question religieuse est née par l'effort du gouvernement (p. 197). Ils n'ont pas voulu dire tout de suite un non intransigeant (p. 47, 86, 354) et rompre les ponts avant les contacts. On n'a même jamais, à Shanghaï, proclamé publiquement les sanctions canoniques qui atteignaient les défaillants (p. 228, n. 1); chacun était au courant. Mais quand il fallait s'arrêter, on s'arrêtait, fermement, tout en faisant les distinctions nécessaires. Chacun vivait dans la ligne du fameux discours, prononcé sur le parvis de la cathédrale de Chungking par l'abbé Jean Tung Shih-Chih, formé à Shanghaï, incardiné à Nankin, et qui distinguait avec autant d'audace que de clarté la double fidélité : à l'Eglise et à la Patrie (p. 93).

Les catholiques de Shanghaï ont porté et portent encore la croix. Mais ils le font sans témérité excessive, comme sans faiblesse coupable.

D'où leur vient donc cette souple vigueur? Il n'en faut pas chercher loin les sources. Eux-mêmes en vivent et nous les disent; et ces vérités élémentaires, ces vérités éternelles reprennent, sur leurs lèvres, le frémissement de la nouveauté.

Il s'agit tout d'abord de se tenir dans la *clarté* de la mort possible : « Vous êtes condamnés. Il n'y a pas pour vous de porte de secours. Une bonne fois, regardez la mort en face. C'est votre lot. Celui que, dans sa prédilection, Dieu vous réserve. Que craignez-vous? Vous n'avez plus rien à perdre. Si nous renions notre foi, nous disparaîtrons et il n'y aura pas de résurrection. Si nous restons fidèles,

nous disparaîtrons également, mais il y aura une résurrection » (p. 228-229). La parole de Dieu est aiguë comme un glaive à double tranchant. Mais comme elle délivre, à condition qu'on s'en pénètre, dans la *prière!* Ces jeunes gens l'avaient compris. Dès l'été 1950, on sent monter en eux comme une faim de l'approfondissement intérieur et du contact avec le Christ. Les membres de la Jeunesse Néodémocratique étaient modelés pendant les vacances dans leurs sessions de formation. Aux chrétiens s'offrirent les retraites, selon le schéma de saint Ignace, appliqué à pleines exigences. Plus de 900 étudiants en profitèrent alors (p. 73). Aux moments des grandes rafles, c'est encore dans la prière, pour les frères et pour les ennemis, que se raffermit le courage (p. 91).

Tandis que les prisonniers souffrent, leurs parents, leurs enfants prient à l'église, ou marchent devant l'évêque, un cierge à la main, aux Rogations (p. 113). Aux rares moments libres que laissent les études et les épuisantes séances d'endoctrinement, on refait une retraite, on renouvelle ses promesses de baptême (p. 123). Des catéchismes, des prédications, des lectures, où chacun met toute son âme, agissent aussi. Comme l'adversaire est saturé de connaissances et de principes marxistes, il faut bien que le chrétien le soit de charité et de *principes* chrétiens.

Une étudiante écrit à propos de Noël : « Nous ne nous réjouissons plus sans savoir pourquoi; nous ne passons plus cette nuit sans comprendre sa signification. Grâce à ces messieurs, notre connaissance a progressé; ils nous ont fait comprendre le sens de cette fête » (p. 213).

Quelle différence avec les anciens temps! Alors : « aller à la messe le dimanche, c'était déjà beaucoup. On considérait la méditation ou la lecture spirituelle comme affaire de prêtres ou de sœurs. Si quelqu'un se prenait de ferveur, on se moquait de lui en l'appelant le saint. Quand j'ai un peu de tranquillité pour réfléchir, je trouve que maintenant nous menons une vie par trop heureuse » (p. 348). A cette ardeur de vie intérieure, les fêtes *liturgiques* apparaissent comme autant de drames réels, en prise directe sur la vie (p. 207); on les veut longues, somptueuses, unanimes, capables de contrebalancer le vertige psychologique que donneraient les grandes démonstrations du nouveau régime. L'Eglise est redevenue la maison de famille, le havre de paix et de calme (p. 207, 210, 319). La *Messe* est le centre de tout (p. 274). Presque chacun y communie. Mais pour participer à la « fête », il faut être un vrai chrétien. Des jeunes filles gardent les portes; des jeunes gens les bancs de communion (p. 215, 217, 238, 278), écartant fermement indignes ou provocateurs.

Dans la perspective des démontrations de masse, qui servent de levier aux communistes, les catholiques se groupent par milliers, non seulement dans les églises, mais sur les pelouses des parvis, dans les rues, sur les places. Leurs deux grandes dévotions sont le chemin de croix et le rosaire à haute voix en commun. Celui-ci d'ailleurs, depuis des années, est récité sans arrêt pour la persévérance des frères emprisonnés (*passim*). On joue aussi des pièces réalistes où triomphent les martyrs, comme sainte Agnès, les apôtres comme saint François-Xavier (p. 222), et le public s'enthousiasme. La pénitence rejoint la prière; les jeûnes volontaires préparent ceux des cachots. Les chutes mêmes de quelques chrétiens ne font qu'aiguillonner la ferveur : Si nous avions plus prié, il ne serait pas tombé, dit-on.

L'action proprement religieuse se complète d'une *structuration vigoureuse de la masse*. Utilisant les principes communistes, les catholiques laïques se proclament propriétaires et gardiens des églises (p. 265, 333). Ce sont encore les étudiants qui forment les groupes de catéchisme, noyaux d'étude et de vie intérieure qui solidifieront toute la résistance universitaire (p. 73). Travaille par ailleurs la Légion de Marie, dont on sait quelles attaques elle a dû subir (p. 100). Mais

la plus noble institution du laïcat responsable, ce sont les *militants spéciaux*, vrais candidats au martyre. S'imposant un rigoureux programme spirituel, renonçant provisoirement au mariage, refaisant chaque matin l'oblation de leur vie, ces héros s'engageaient à accepter toute mission qui serait utile à l'Eglise, sans considération du danger. Beaucoup ont signé, en pleine connaissance, leur arrêt de mort (p. 76). Catéchistes, légionnaires et militants spéciaux offrent les exemples les plus magnifiques de cette *conscience des responsabilités laïques* éveillée par la persécution.

Ils restaient des hommes de chair; il leur arrivait de trembler. Mais voici comme ils priaient : « Seigneur, j'ai peur de ma peur; j'ai peur de t'abandonner. Seigneur, j'ai peur de ma peur; j'ai peur de ne pas tenir. Seigneur, je souffre, je te prie. Toi, glorieux, ne m'oublie pas. Le courage de donner ma vie pour toi, donne-le moi; avec l'amour, qui me fera un avec toi! » (p. 256).

« Un avec le Christ » et « un entre eux », ce fut et c'est la grande force des shanghaïens. Ils ont médité souvent, profondément, la doctrine du Corps Mystique du Christ. Elle les a tous coagulés en Lui. « Je suis une cellule vivante du Corps mystique du Christ et j'espère le rester toujours! Quitter le corps du Christ, c'est se livrer soi-même à la mort... Il faudrait être stupide pour accepter de quitter. Je me joindrai à la lutte et je porterai ma part d'épreuves ». Ainsi écrivait un chrétien de Zikawei, père de famille (p. 112). Il exprimait la réaction unanime de toute la communauté contre les tentatives de division entreprises par les communistes. Combien cette attitude était générale entre laïcs, comme aussi des laïcs à leur clergé, beaucoup d'exemples le pourraient montrer.

Entre les emprisonnés et ceux qui jouissent encore d'une précaire liberté, entre les paroisses centrales plus fortes et les paroisses périphériques moins étoffées, c'est un perpétuel échange de prières, de services, de lettres s'il est possible. Quand doit être lu en public un texte dangereux, cette lecture est faite à l'unisson par cinq, dix personnes ou plus, solidaires de la même audace et du même danger (p. 127, 267). Les manifestations religieuses se font en masse (*passim*). Les contacts avec l'autorité sont assurés généralement par des délégations de plusieurs personnes. On sent le souci de former un bloc sans fissures : d'individu à individu (p. 112, 119), de parents à enfants (p. 267, 270), d'étudiants à étudiants (p. 84, 127, 267, note), d'étudiants à adultes (p. 112), de bourgeois à prolétaires (p. 231). Cohésion totale des laïcs entre eux, qui prépare un attachement complet *des laïcs au clergé*.

Il est significatif, et peut-être utile à notre époque, de noter que cette affection, cette fidélité, va au prêtre comme tel, quelle que soit sa nationalité; elle révèle les liens solides qui liaient entre eux les chinois et leurs missionnaires. Ce sont les orphelins de Tusewei qui font un rempart de leurs corps au P. Billot, leur directeur français, appréhendé par la police (p. 113). C'est la foule entière, le populaire, qui crie : « Pères glorieux, nous vous soutenons! Vive la Compagnie de Jésus! Vive ceux qui sont restés avec nous! Vive le Père Lacretelle! » (p. 273). Ce sont de courageux catholiques qui défendent les religieuses européennes de l'orphelinat (p. 313). C'est la foule, encore et toujours, dont les acclamations forcent à libérer un Père espagnol mis en accusation. Pareils traits sont légion...

Il en va de même, bien entendu, et plus naturellement encore, envers les prêtres chinois, comme le P. Ts'a, curé de Saint-Ignace à Zikawei (p. 78); l'abbé Jean Tung Shih-Chih (p. 92), et le P. Béda Tsang, recteur du collège (p. 103 s., 211), tous deux maintenant bien connus; le P. Vincent Tsu, d'une vieille famille chrétienne (p. 266 s.) et bien d'autres.

Les chrétiens font confiance à leurs prêtres, mais il les veulent *dignes de cette confiance*. Les étudiants de Shanghaï transplantés à Nankin, avec une franchise née de l'époque nouvelle, gourmandent et surveillent le trop faible vicaire général

(p. 232). Par ailleurs, la mère du P. Tsu, s'adressant du milieu de la foule à son fils, d'ailleurs magnifiquement résistant, lui dit, après lui avoir baisé les mains :

— Fils, je t'ai élevé; c'est pour l'Eglise.

Et le P. Tsu de répondre :

— Si je renie l'Eglise, tu devras me renier comme ton fils.

— Oui, je te renierais.

Côte à côte, la vieille dame et le jeune prêtre entrèrent à la chapelle (p. 267).

Envers les évêques, et notamment envers Mgr Kiong, l'affection se nuançait de respect. Au Nouvel An et à d'autres occasions, les étudiants prirent l'habitude de rencontrer leur Pasteur, de lui parler.

C'est Mgr Kiong, qui résumait en une formule splendide la charge épiscopale : « Dieu vous confie à moi pour que je vous guide. Il me confie à vous pour que vous me souteniez... La chrétienté de Shanghaï est nôtre; tous nous accomplirons notre tâche avec détermination » (p. 77, 107, 110, 208, 223, 349). Entre l'évêque et ses étudiants, ce fut désormais à la vie, à la mort. Et quand, récemment, il fut arrêté, traîné à la radio, Mgr Kiong n'eut qu'un seul cri : Vive le Christ-Roi. Tel évêque, tel peuple; tel peuple, tel évêque... Le Pape, en son représentant pourtant persécuté puis expulsé (p. 58), recevait régulièrement les hommages de la foule, par une hymne chinoise appropriée (p. 267).

C'est qu'à travers missionnaires et prêtres, évêques et Pontife, les chrétiens chinois voyaient le visage du Christ. C'est ainsi unis qu'ils ont pu donner le plus bel exemple de résistance. Plus d'une fois, les communistes ont reconnu leur échec (p. 131, 135, 288, 293). Fortement organisés, dociles à de secrets mots d'ordre, entraînés à une pauvreté que ne pourraient entamer ni confiscations ni marchandages (p. 133, 272), les shanghaïens n'ont cessé de montrer la souple solidité de leurs attachements essentiels. Ils ne craignaient pas la prison (p. 46-97); ils ne refusaient pas les explications, les entrevues; les précisions, si elles pouvaient amener quelque bien (p. 49, 54, 70, 71). Avec la finesse de leur race, ils *ripostaient* avec une audace qui frisait parfois l'impudence, mais sans l'atteindre jamais.

Le P. Ts'a, invité à collaborer avec un comité gouvernemental, répondit en souriant : « Si j'avais à me plaindre de la ferveur de mes catholiques, j'en référerais bien volontiers à ce Bureau. Mais je suis trop heureux de voir mes chrétiens plus fervents qu'ils ne l'ont jamais été. Je n'ai vraiment aucune réclamation à présenter ». Le P. Louis Wang abonda : « Nos catholiques et particulièrement nos jeunes ont été si bien impressionnés par la ténacité avec laquelle travaillent les communistes qu'ils sont pratiquement tous prêts à mourir pour leur religion » (p. 133).

Dans un banquet de rapprochement, le vénérable M. Nicolas Tsu se trouvait placé à côté du maire communiste; il le régala, avec toute la courtoisie des anciens âges, d'un discours sur l'affaire la plus importante de la vie : sauver son âme, en devenant chrétien (p. 248).

Un prêtre, soumis à une menaçante convocation, répondit : « Votre aimable avertissement me parvient quelques semaines trop tard. Ma vieille mère aurait été gravement affectée de me voir en prison, et j'aurais moi-même souffert de lui causer pareille épreuve. Dieu vient de la rappeler près de Lui » (p. 254). Et voici la réflexion d'un élève de l'Aurore : « Avant la libération, il y avait environ 130 évêques dans le pays; il n'y en a plus que 30. Est-ce que le gouvernement s'est chargé de protéger les cent autres? » (p. 286, cfr p. 322, 325).

Mais souvent, ces esquives ne suffisaient point. Il fallait céder ou mourir. Héroïquement l'*on mourait,* comme le P. Tsang et tant d'autres; ou comme ce P. Joseph Shen Shih Shieu. Il avait, par avance, reconnu bonnement qu'il redoutait d'aller en prison, mais il mourut bravement, étendant les bras en croix et murmurant : Nous sommes six en cette prison, tous martyrs pour le Christ.

De pareilles morts étaient pour la communauté plus qu'un exemple, un réconfort. Des malheureux, qui avaient cédé, en entendaient le reproche et venaient se faire réconcilier, avec une profonde contrition (p. 203, 218, 321, 323). Des conversions avaient lieu (p. 238). Des vocations germaient, dans cette féconde épreuve : 40 jeunes filles pour les Présentandines, 24 jeunes gens admis au séminaire (p. 343). La croix et la foi rénovaient l'Eglise.

Et la joie — une joie incompréhensible à des non-chrétiens — emplissait les cœurs. Les apôtres allaient dans la joie, heureux d'avoir été dignes de souffrir épreuve pour le Christ : joie des catéchistes et des militants qui avaient fait l'offrande de leur vie (p. 76) ; joie des étudiants et étudiantes dansant et chantant sur les pelouses de la paroisse après avoir, à la fin de la retraite, renouvelé devant leur évêque les promesses du baptême (p. 123). « Avec tous mes camarades catholiques, écrit un étudiant, je passe d'excellentes vacances. Du matin au soir, nous vivons dans l'église (messe, catéchèse, sermon, discussions, bénédiction du Saint Sacrement, répétition des chants, etc)... Nous passons nos vacances dans une joie limpide » (p. 319-320). Les chants fusent de toutes parts, dans cette chrétienté torturée. Dans les cérémonies, dans les mouvements de masse, au milieu des bagarres (p. 269, 273, 276). Et tout particulièrement, le chant triomphal de la jeunesse catholique :

— Debout ! Debout ! Jeunes catholiques !
La main dans la main, élançons-nous en avant.
L'amour du Christ est vérité. C'est un glaive.
L'amour du Christ est Force. Il est libre.
Il édifiera le Jardin de la joie.
Debout ! Debout ! Jeunes catholiques !
Les jeunes catholiques sont le peuple du Christ.
Les jeunes catholiques sont les soldats du Christ.
Ils vont à la conquête de la paix véritable.
L'étendard de la paix est dressé par l'amour (p. 269).

Ce n'est point là feu de paille, ou enthousiasme passager, ou romantisme hystérique. Au Nouvel An 53, dans son discours à Mgr Kiong un étudiant affirmait : « Dieu aime celui qui l'aime et accepte Sa Volonté. Si Sa Volonté Sainte est que nous lui rendions gloire en versant notre sang, certes, nous ne refuserons pas, nous donnerons jusqu'à la dernière goutte. S'il désire que nous lui rendions gloire par une vie ordinaire, nous la vivrons fidèlement, en toute Foi et Charité... Quand des jeunes visent un grand idéal, et veulent vivre de la charité, ajoutait le même orateur, ils doivent puiser leurs forces dans la croix. Sur le chemin de la victoire, il y a toujours des traces de sang... » (p. 224).

De son côté, Mgr Kiong, quand il était encore avec son peuple, avait fait cette prière lucide à la sainte Vierge :

« Nous ne vous demandons pas des miracles, nous ne demandons pas que cesse cette persécution. Sainte Mère, nous vous demandons de soutenir nos pauvres forces ».

L'Eglise de Shanghaï est entrée dans la nuit. Rares se font les nouvelles qui nous en parviennent encore. Mais si le grain de blé ne traversait pas l'obscurité de l'hiver, s'il ne portait point le poids du sol, germerait-il jamais ? C'est une semence d'immortalité pour Shanghaï et pour l'Eglise, qu'ont jetée « les Enfants dans la ville ».

J. Masson, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

LE CHEF D'ENTREPRISE PRIVÉE

Discours de S.S. Pie XII aux membres du premier Congrès italien de la petite entreprise, en date du 20 janvier 1956. — (*L'Osservatore Romano,* 21 janvier).

Devant plus de 3.000 auditeurs représentant 70.000 titulaires de petites entreprises, le Saint-Père développa les idées suivantes que nous résumons brièvement :

1. Le premier motif du Congrès, savoir la revendication de la fonction indispensable de l'entreprise privée, répond bien à l'enseignement cher à l'Eglise sur la vocation transcendante de la personne humaine et sur sa responsabilité propre en face de Dieu et de la communauté.

2. Les entreprises « privées » ont été considérées à bon droit par le Congrès comme liées à la collectivité nationale. Leur nombre, leurs services dans tous les domaines démontrent leur importance pour le pays.

3. Le chef de petite entreprise a ceci de caractéristique qu'il doit posséder à lui seul toutes les qualités qui, dans les grandes entreprises, peuvent se partager sur plusieurs. Il doit spécialement être doué d'un sens moral très large et généreux, afin d'exercer son autorité d'une manière conforme à l'idéal évangélique.

4. Pour obtenir la collaboration fidèle de leur personnel, condition indispensable pour subsister, les patrons de la petite entreprise doivent créer, par leur sens de la justice et le respect des travailleurs, une ambiance de spontanéité, une réelle communauté de travail intéressante, compréhensive, constructive. Ainsi les entreprises aideront leurs membres à atteindre leur destinée d'hommes et d'enfants de Dieu. R. C.

POUR LE CARACTÈRE HUMAIN DES RELATIONS DU TRAVAIL

Discours de S.S. Pie XII aux délégués à la Conférence internationale sur les relations humaines dans l'industrie, en date du 4 février 1956. — (*L'Osservatore Romano,* 5 févr. 1956).

Devant des représentants « des deux grandes forces qui collaborent à la production, les employeurs et les employés », réunis sous les auspices de l'Agence européenne de productivité de l'O.E.C.E. (Organisation européenne de coopération économique) et du Comité italien de la productivité, le Pape, s'exprimant en français, a parlé des difficultés du problème, de la nécessité de le résoudre, de la solution de l'Eglise.

1) *Difficultés du problème.* — « Votre but était d'étudier, dans un climat de compréhension mutuelle, les facteurs qui peuvent contribuer à l'amélioration des relations humaines dans l'industrie et d'examiner l'apport de la recherche scientifique en ce domaine. Il est primordial, en effet, de connaître exactement de part et d'autre les données du problème. Elles sont fort complexes en vérité et les mesures préconisées par les sciences de l'homme, sociologie, psychologie ou

psychotechnique, se heurtent à d'énormes résistances, durcies par le temps, par le jeu des institutions, par l'accumulation des erreurs et des préjugés. Non seulement les esprits ont la plus grande peine à juger objectivement, mais les libertés sont aussi plus ou moins paralysées, de puissantes forces, telles que les pressions sociales ou la concurrence technique, pesant de tout leur poids sur les décisions à prendre ».

2) *Nécessité de trouver des solutions.* — « Nous constatons néanmoins avec bonheur que la pure technique a mis en relief l'importance si longtemps méconnue des relations humaines dans le travail. Notre prédécesseur de vénérée mémoire, Pie XI, ayant évoqué le mépris dans lequel étaient trop souvent tenus les intérêts supérieurs des ouvriers, ne s'écriait-il pas : « Contrairement aux plans de la Providence, le travail destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel et moral de l'homme, tend, dans ces conditions, à devenir un instrument de dépravation : la matière inerte sort ennoblie de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dépravent » (*Quadragesimo Anno,* Acta Apostolicae Sedis, XXIII, 1931, p. 221-222). Nous voudrions pouvoir dire que cela n'a plus lieu sur aucun point de la terre. Hélas ! Tout le monde sait que les progrès sont lents, beaucoup trop lents sur ce point essentiel, en bien des pays, sur des continents entiers ».

3) *Solution de l'Eglise. « L'égalité des hommes en dignité devant Dieu ». « La productivité n'est pas une fin en soi ».* — « Si vous avez, Messieurs, sollicité l'audience que Nous vous accordons, c'était assurément pour entendre la voix de l'Eglise sur les questions qui vous préoccupent. Ce que l'Eglise souhaite en cette matière dépend évidemment de l'idée qu'elle a de l'homme. Pour elle, tous les hommes sont égaux en dignité devant Dieu ; ils doivent donc l'être aussi dans les rapports libres ou nécessaires qui les unissent.

» Or, la communauté de travail, qui de nos jours s'établit moralement sur la base des contrats entre les employeurs et les employés des grandes entreprises, constitue de la part des premiers un véritable engagement envers les seconds, car ils demandent à ceux-ci le meilleur de leur temps et de leurs forces. Ce n'est donc pas seulement un travailleur que l'on embauche et auquel on achète son travail ; c'est un homme, un membre de la société humaine qui vient collaborer au bien de cette même société dans l'industrie en question... (L'entreprise) unit par contrat des associés, dont les responsabilités sont différentes et hiérarchisées, mais auxquels le travail doit fournir le moyen d'accomplir toujours mieux leurs obligations morales, personnelles, familiales et sociales. Ils ont à se prêter loyalement un service mutuel, et si l'intérêt des employeurs est de traiter leurs employés en hommes, ils ne sauraient se contenter de considérations utilitaires : la productivité n'est pas une fin en soi. Chaque homme au contraire représente une valeur transcendante et absolue, car l'auteur de la nature humaine lui a donné une âme immortelle. Bien plus, il s'est fait homme et s'identifie moralement à quiconque attend d'autrui le supplément d'être qui lui manque : « Tout ce que vous ferez au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait » (Matth., XXV, 40). Lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et il n'a pas hésité à donner sa vie pour sauver les hommes. Voilà d'où vient l'éminente dignité de toute personne humaine et la responsabilité de quiconque emploie un homme à son service ».

Conclusion. — C'est pourquoi le Saint-Père souhaite vivement que ce Congrès ait apporté non seulement la lumière, mais plus de compréhension et de bienveillance mutuelle.

R. C.

VÉRITÉ ET CHARITÉ DANS LA CRITIQUE DES LIVRES

Discours de S.S. Pie XII aux membres du Congrès des ecclésiastiques travaillant à la critique des livres, en date du 13 février 1956. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 127-135. — Traduction de l'italien selon *La Doc. Cath.* du 4 mars 1956).

De nombreux articles bibliographiques paraissent tous les jours dans les périodiques. Tout écrivain qui présente, loue ou accuse une publication quelconque engage sa responsabilité, non seulement envers ses lecteurs, mais aussi envers l'auteur à qui il doit justice et charité, et l'éditeur auquel il peut nuire gravement. D'où la haute portée, les mérites et les lourds devoirs des prêtres qui se consacrent à cette tâche. « En chacun d'eux, dit le Pape, il Nous semble reconnaître un vaillant et fidèle coopérateur de notre ministère pastoral ».

Le Saint-Père se propose d'exposer *quelques principes fondamentaux* auxquels le critique doit conformer son œuvre. Distinguant le « *sujet* » qui se livre à la critique et l'« *objet* » de son travail, il déclare qu'il ne traitera cette fois que du premier aspect, laissant le second pour une autre occasion.

Nous résumons ses paroles :

1) *Condition fondamentale : la confiance du lecteur.* — Laissant de côté les lecteurs que domine « une suffisance trompeuse » et qui ne cherchent que la confirmation de leur propre jugement considéré comme immuable, on doit dire que toute l'influence de la critique repose sur la confiance des lecteurs envers le recenseur.

2) Que le critique fasse donc d'abord preuve d'*intelligence du texte* : « qu'il sache lire et comprendre correctement le livre » dont il prétend parler. Il est « des recensions qui ne correspondent même pas à cette première et élémentaire condition ».

3) Mais l'exigence essentielle et le but principal de la critique, c'est d'arriver à *un jugement* sur le livre, sur sa vraie valeur et, au besoin, sur ses « erreurs, lacunes et contradictions ». D'où naîtra « un oui ou un non », qui donnera à la critique « sa forme définitive » et permettra de la publier.

4) Dès lors, il faudra au critique une grande *maîtrise* de sa sensibilité et de son caractère, une bienveillance fondamentale et la confiance envers l'auteur, pour atteindre une vraie objectivité. « *Un critique habituellement sujet à la passion ne devrait pas même prendre la plume en main* ».

D'autre part, ne peuvent lui manquer « en aucun cas la *probité, l'incorruptibilité* et la *fermeté du caractère*, que ce soit pour faire plaisir à l'auteur, à l'éditeur ou au public ».

Enfin « la fermeté de caractère d'un critique se démontre spécialement dans la publication sereine et sans peur de son jugement et, ensuite, dans sa justification s'il est attaqué, toujours en restant dans la ligne stricte de la justice. Si donc un juge, qui n'aurait pas le courage de soutenir la loi, devrait donner sa démission, ainsi devrait faire le critique qui préférerait une vie tranquille à la vérité. Mais la fermeté doit toujours éviter toutes les formes propres de l'arrogance comme si, déjà à priori, existait une présomption de droit pour la vérité en faveur du critique et contre l'auteur. Tous les deux sont soumis à la même loi du service de la vérité... De toute façon, auteur et critique devraient savoir qu'au-dessus d'eux il y a toujours la vérité. Une injuste critique, comme l'indique son nom même, n'est pas seulement une erreur de l'intelligence, mais constitue en outre un tort réel contre l'auteur, qui pourrait en demeurer victime dans sa réputation et souvent même dans ses justes intérêts; dans ce cas, pour le critique, demeure une obligation précise de se rétracter. D'autre part, cependant, une critique juste

et justifiée ne devrait pas être lâchement retirée par le recenseur, quelle que soit la violence des adversaires : cela signifierait une déplorable défaillance de caractère et de courage, et détruirait la confiance si nécessaire du public qui exige à bon droit que le critique demeure ferme dans sa parole, lorsqu'elle a été donnée selon la vérité ».

5) Le Pape ajoute en une seconde partie « *quelques règles pratiques* » souvent rappelées, qui aident à appliquer les principes fondamentaux.

a) « *Sine ira et studio* » (Tacite) : « sans passion ni partialité »... « sans préventions » ; mais « précisément à cause de cela »... « un critique calme et modéré a parfaitement le droit, par exemple, d'exprimer avec fermeté et vigueur son indignation contre une littérature pornographique qui corrompt la jeunesse et blesse les adultes »...

b) « *Verbum oris est verbum mentis,* c'est-à-dire, l'homme dit (ou écrit) ce qu'il pense ». Avertissement pour le critique à s'en tenir au texte, sans partir, comme d'aucuns le font, « de la personne de l'auteur, de sa vie et de ses tendances ». Avertissement aussi pour l'auteur : « Il sera jugé sur ses paroles » ; et encore : « Il est très difficile de cacher sa pensée intime sans que... on n'en laisse transpirer quelques nuances ». Rappel à la sincérité de l'auteur.

Au critique donc, la maxime impose de s'en tenir au sens objectif clair de l'écrit. « Si ce sens est droit, il le proclamera tel » ; au cas contraire, il le dira aussi, « même s'il a des raisons de croire que la façon de penser de l'auteur soit subjectivement différente et correcte. Une juste et bienveillante critique pourra en ces cas suggérer de corriger les expressions en considération de la personne de l'auteur, mais le sens objectif de l'erreur n'en sera pas pour cela supprimé ».

c) « *Super omnia autem caritas.* Par-dessus tout la charité ». Cette maxime créera souvent un cas de conscience difficile : *Veritas et caritas* : laquelle préférer? Comment les concilier? Réponse : « Le « fondement » de tout est la *veritas.* Le « terme » et le « couronnement » de tout est la *caritas.* Le fondement doit demeurer intact, autrement tout croule, même le « couronnement » et l'« achèvement ». Mais le fondement de la vérité ne suffit pas, pas plus que le fondement de la foi sans la charité, dont il est dit dans la lettre aux Corinthiens : « Maior autem horum est caritas » (*I Cor.,* XIII, 13), texte dans lequel se reflète, en un sens analogue, la maxime déjà citée : « Super omnia autem caritas. La charité est au-dessus de tout ». En beaucoup de cas, du reste, il ne sera pas difficile de trouver le droit chemin si le critique n'oublie pas que le précepte de la charité l'oblige, non seulement envers l'auteur, mais aussi envers le lecteur. Il pourra toujours se servir de quelque occasion favorable pour prévenir de dangereux malentendus chez le lecteur, tout en usant de courtoisie envers l'auteur ».

Conclusion. — Ces « principes fondamentaux » et ces « maximes secondaires » doivent constamment présider à la critique, « œuvre délicate, trop sujette à des méprises, des intempérances et des faiblesses ». Ils permettront au recenseur de voir où est « la justice et l'injustice dans l'accomplissement de son importante fonction ».

R. Carpentier, S. J.

DILIGITE ALTERUTRUM

Allocution de S.S. Pie XII aux curés et prédicateurs de carême de Rome, en date du 14 février 1956. — (Texte italien dans *A.A.S.,* XXXXVIII, 1956, p. 135-141. — Traduction de *La Doc. Cath.* du 4 mars 1956).

Comme chaque année, le Saint-Père désire « apporter sa contribution » au labeur de ses prêtres. Il leur rappelle cette fois la scène racontée par saint Jérôme,

où l'apôtre Jean explique à ses chrétiens, fatigués de l'entendre, sa parole indéfiniment répétée : « Filioli, diligite alterurum » : Oui, leur dit-il, « quia praeceptum Domini est et, si solum fiat, sufficit ». « Nous voulons vous dire la même chose, poursuit le Pape, dans cette rencontre solennelle et intime tout ensemble... Mes enfants, aimez-vous les uns les autres. Tel est le précepte du Seigneur ».

1) *Aimez-vous par-dessus tout entre vous.* — Certes, affirme le Pape, « Nous savons bien que les prêtres s'aiment ». Malgré l'impression que certains peuvent donner parfois, au sein des fatigues et des soucis, de ne penser qu'à eux et d'ignorer les autres, dès qu'une occasion se présente de services à rendre, on voit que règne entre eux un amour réel. « Vous vous aimez, oui, chers fils, mais vous devez vous aimer davantage, parce que tel est le précepte du Seigneur ».

Et le Saint-Père rappelle en détail les insistances de Jésus sur son commandement nouveau, résumé de tous ses préceptes et règle du jugement final ; insistances qui « se rapportaient certainement d'une façon spéciale aux prêtres ». Sans la charité, tous les autres dons ne leur suffiraient pas.

a) « Cet amour mutuel vous fera non seulement éviter toute action indélicate, mais encore toute parole malhonnête, et enfin toute pensée volontaire malveillante ». Cela, malgré les amertumes auxquelles la vie du prêtre est exposée. « La compréhension réciproque et l'estime profonde,... non seulement vous empêcheront de fausser les paroles et les actes de vos confrères, mais vous porteront à les interpréter avec une fraternelle bienveillance et à les défendre contre toute espèce d'attaques ».

b) « La charité vous fera encore *prévoir* ce dont vos frères pourraient avoir besoin ; empressés à leur *venir en aide,* vous serez diligents pour *prévenir* même leurs désirs ». Et, après avoir montré des applications concrètes : « Nous bénissons donc, déclare le Pape, avec toute l'effusion de Notre âme, tous ceux qui, parmi les prêtres, se prodiguent au service de leurs confrères, spécialement s'ils aident avec une paternelle tendresse les plus jeunes, plantes fragiles, obligées par l'urgence du travail d'affronter trop tôt la violence des vents et les tempêtes du monde. Ce n'est qu'au ciel qu'une telle œuvre de salut et de sanctification pourra être appréciée à sa valeur ».

c) « Nous voudrions vous indiquer un moyen particulièrement efficace... Soyez donc, et faites-le savoir, prêts à unir vos forces, en répondant généreusement aux appels de vos confrères quand ils vous demandent de les aider dans leur travail apostolique »... Sans doute, faut-il que l'autorité légitime le concède. Alors « passez au-dessus de tous les obstacles ».

2) *Aimez d'une façon particulière ceux qui sont confiés à vos soins.* — C'est là en effet le bon ordre de la charité : Ces âmes « doivent être votre première préoccupation et vous devez leur consacrer votre dévouement le plus ardent ».

a) Dévouement *continuel* par-dessus tout. « Sauf donc l'ordre indispensable — par exemple certains horaires qui sont l'effet de cet ordre et son instrument le plus efficace, — les prêtres ont l'obligation sacrée de faire tout leur possible pour que les fidèles aient un moyen facile de s'adresser à eux pour leurs besoins spirituels. Ceci regarde spécialement l'administration des Sacrements qui, lorsqu'ils sont légitimement demandés, même par pure dévotion, ne peuvent être refusés ».

b) « Notre dévouement doit être joyeux... Nous-même, Nous éprouvons une grande peine en apprenant les lourdes charges qui accablent beaucoup d'entre vous, chers fils. Mais cette compréhension ne nous dispense pas du devoir de vous mettre en garde contre un danger qui pourrait naître précisément de votre excès de travail. Celui-ci pourrait, en effet, non seulement vous rendre mal disposés, mais encore littéralement irrités, moins aimables, moins polis, en somme moins charitables. Il est facile d'imaginer quel mal cela causerait aux âmes... Puisque la charité est « patiente et bienfaisante » (*I Cor.*, XIII, 4), puisque la

charité « ne sent pas la charge et ne connaît pas la fatigue » (Imitation du Christ, l. III, chap. V, n. 4), elle peut accomplir le miracle d'acclimater le sourire sur vos lèvres. Qui peut imaginer le bien que les âmes trouvent dans la joie du prêtre, qui répond toujours avec promptitude et complaisance à tout appel, comme si c'était un appel de Dieu? »

3) Dans une conclusion assez longue, l'Evêque de Rome précise son appel en raison de circonstances particulières à la Ville éternelle et qui transparaissent à travers ses paroles. Il dit sa volonté de venir en aide à certaines surcharges. Il demande d'inculquer le souci de l'union à tous les militants de l'apostolat, et aussi « aux chrétiens qui travaillent sur le plan civique et le plan politique ». « Si quelqu'un était tenté de se servir du christianisme comme d'un instrument pour monter sur la perfide montagne des ambitions personnelles, on doit l'avertir franchement, surtout s'il essayait, sous l'influence de motifs indignes, d'attenter à la concorde et à l'union des chrétiens. Le danger continue à être trop sérieux, ainsi que trop gigantesque l'œuvre à laquelle vous êtes tous appelés. Il faut savoir encore résister et renoncer non seulement, comme il est naturel, aux velléités personnelles, mais encore à des idées qui pourraient paraître, et même être réellement, justes et géniales. L'union que nous recommandons est un fruit d'amour, et l'amour est toujours un sacrifice, partiel ou entier, mais doux et fécond, de ce que nous avons et de ce que nous sommes ».

En terminant, le Saint-Père répète la parole johannique qui fut le thème de son exhortation et il exprime « le vœu que le nouvel *Ordo* de la Semaine Sainte, qui se réalise pour la première fois cette année, en permettant à un plus grand nombre de fidèles d'assister à ces grands et vénérables rites liturgiques, produise les fruits spirituels que Nous en attendons et contribue à l'accroissement de la piété et de la vie chrétienne, par la méditation de la Passion, de la mort et de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit honneur et gloire dans tous les siècles. Amen ».

R. CARPENTIER, S. J.

LIBERTÉS ET RESPONSABILITÉS DES COMMERÇANTS

Discours de S.S. Pie XII aux participants du Congrès italien des dirigeants de la Confédération générale du Commerce, en date du 17 février 1956. — (Texte italien dans *L'Osservatore Romano* du 18 février).

Résumé. — Plus de 3.000 participants étaient réunis à l'audience pontificale : le Congrès commémorait le 10e anniversaire de la fusion des deux anciennes fédérations italiennes en un seul organisme.

1. *L'importance des buts* poursuivis par la Confédération : il s'agit de démontrer l'utilité, la nécessité du commerçant, son rôle spécifique dans l'économie nationale, lequel consiste non seulement à opérer la rencontre du producteur et du consommateur, mais à animer l'économie, en stimulant les échanges, en obtenant du producteur des prix meilleurs, des qualités supérieures, en ouvrant au consommateur de plus larges marchés. Aussi faut-il au commerçant une formation professionnelle soignée et équilibrée, un esprit toujours en éveil, capable de prévoir les désirs de la foule et sa psychologie. De solides qualités morales lui sont également indispensables : courage, persévérance, optimisme, esprit d'initiative.

2. *Pour remplir sa tâche,* le commerçant peut demander une juste liberté, que ne viennent pas entraver des règlements trop étroits; il peut exiger une concurrence loyale, qui ne repose pas sur des privilèges injustifiés; des impôts qui ne soient ni trop nombreux, ni trop lourds; et même des garanties contre les fluctuations du marché, comme il existe des garanties sociales pour le salariat. Il

faut vivement souhaiter que les exigences du contrôle ne paralysent pas ses initiatives ni sa responsabilité personnelle. Entre la liberté du progrès et l'organisation, il faut un équilibre qui évite l'anarchie et la stagnation.

3. Le commerçant veut à bon droit faire usage au profit de tout le pays de la liberté qu'il réclame. *On attend de lui* la conscience professionnelle et une probité notoire. Il doit savoir résister à la tentation de réaliser des gains excessifs, et ne pas céder à l'attrait immodéré des biens matériels. L'aspiration à accroître ceux-ci n'est pas coupable, tant qu'elle reste soumise au progrès spirituel et au désintéressement envers le bien général. La liberté économique ne peut trouver sa justification que dans les services qu'elle rend à une liberté plus élevée. Sinon, on ne pourrait bientôt plus freiner la descente vers un type de société, dont l'organisation économique et politique serait la négation même de la liberté.

4. Le Pape souhaite donc que chacun exerce sa profession, non uniquement pour réaliser des gains, mais avec la conscience de remplir une fonction nécessaire et hautement utile au bien général. Il comprend les plaintes, mais exhorte à une modération qui tienne compte de la situation du pays, à un esprit constructif et au respect des valeurs supérieures.

R. C.

LE TRADUCTEUR, LIEN ENTRE LES CIVILISATIONS

Discours de S.S. Pie XII aux participants du II^e^ Congrès de la Fédération internationale des traducteurs, en date du 1^er^ mars 1956. — (Texte français dans *L'Osservatore Romano* du 2 mars).

Résumé. — 1. La profession du traducteur est très variée. De là les félicitations du Pape à ses auditeurs qui ont su vaincre des difficultés particulières et constituer leur Association professionnelle, aujourd'hui puissante.

2. La tâche du traducteur est mise en relief par les profondes différences qui séparent les cultures diverses; ayant longtemps évolué pour leur compte, celles-ci sont aujourd'hui entrées en contact pour des échanges de plus en plus vastes et fréquents. Il ne s'agit pas seulement de rendre des mots, mais des manières de penser, de vivre, de s'exprimer toutes différentes.

3. La responsabilité du traducteur d'un livre est engagée, puisqu'il épouse pour ainsi dire la pensée de l'auteur qu'il traduit. Il doit donc s'élever au-dessus de toute considération utilitaire, s'il veut obéir à sa conscience.

4. La Fédération internationale des traducteurs aura la tâche capitale de travailler à unifier les terminologies scientifiques et techniques.

5. L'Eglise aussi est une grande traductrice, elle qui a dû conserver intact son message de salut en le proposant, en le traduisant à tous les peuples, depuis les milieux anciens hébraïques, grecs et latins jusqu'aux plus modernes.

LES CONDITIONS DE LA PAIX

Discours de S.S. Pie XII en réponse aux vœux du Corps diplomatique, réuni pour son 80^e^ anniversaire, en date du 4 mars 1956. — (Texte français de *L'Osservatore Romano* des 5-6 mars).

Le Saint-Père remercie d'abord l'ambassadeur de France, qui a pris la parole, d'avoir rappelé Ses efforts en faveur de la paix.

1. *La préoccupation constante du Pape.* — « C'est en vérité l'une de nos préoccupations les plus constantes; et, depuis le jour même qui suivit Notre élection à la lourde charge du souverain pontificat, où Nous adressâmes au monde entier un Message radiophonique, jusqu'à l'époque présente, Nous n'avons cessé d'éle-

ver vers le ciel Nos prières et d'employer tous les moyens dont Nous disposons pour exhorter les hommes de toute tendance et de tous pays à rechercher sincèrement ce bien spirituel, après lequel soupirent les individus et les peuples ».

2. *Valeur de la paix. Espoir dans une pression de l'opinion mondiale.* — « La paix ! Qui dira sa valeur et ses bienfaits ? Puissions-Nous en avoir suscité à travers le monde un plus vif désir, si bien que les individus et les collectivités consentent désormais, pour la protéger, la conserver, la consolider, de plus profonds et de plus intimes sacrifices. Combien Nous voudrions que les hommes et les nations la préfèrent aux satisfactions de l'amour-propre et de l'intérêt ! Combien Nous souhaitons que la pression de l'opinion mondiale fasse plier les résistances et les obstinations déraisonnables, impose partout la nécessité de résoudre à l'amiable les oppositions les plus accentuées, oblige à admettre les arbitrages et les compromis, grâce auxquels tant de maux irréparables pourraient être évités ! »

3. *Ne pas se fier seulement aux progrès techniques, ni aux relations économiques, mais, avec l'Eglise, aux vraies valeurs humaines et chrétiennes.* — « On entend souvent caractériser l'époque présente, non sans une pointe de complaisance, comme celle de la « seconde révolution technique », et cependant, malgré la perspective d'un avenir meilleur que cette expression semble comporter, il faut bien constater la permanence de l'angoisse, de l'insécurité politique et économique, tant chez les peuples les plus fortunés que dans les régions sous-développées. L'expérience amère du siècle passé suffirait à l'expliquer : les promesses d'un monde économiquement et techniquement parfait n'avaient-elles pas cours alors comme maintenant ? N'ont-elles pas engendré de cruelles déceptions ? Les bouleversements sociaux, que l'application des sciences dans un esprit trop souvent matérialiste a entraînés, ruinèrent un ordre existant, sans le remplacer par une construction meilleure et plus solide ».

« L'Eglise, par contre, n'a jamais perdu de vue les exigences véritables de l'être humain et se donne pour mission de préserver la stabilité véritable de son existence. Elle sait que la destinée temporelle de l'homme ne trouve sa sanction et son accomplissement que dans l'au-delà. Sans renier aucunement les acquisitions de la science et de la technique, elle les maintient à leur juste place et leur confère leur sens authentique : celui de servir l'homme sans compromettre l'équilibre de toutes les relations qui constituent la trame de sa vie : la famille, la propriété, la profession, la communauté, l'Etat ».

« Baser la sécurité et la stabilité de la vie humaine sur l'accroissement purement quantitatif des biens matériels, c'est oublier que l'homme est d'abord un esprit créé à l'image de Dieu, responsable de ses actes et de son destin, capable de se gouverner par lui-même et trouvant en cela sa plus haute dignité. On a raison de défendre cette liberté contre les contraintes extérieures, contre l'emprise de systèmes sociaux qui la paralysent et la rendent illusoire. Mais précisément, celui qui mène cette lutte doit savoir que l'économie et la technique sont des forces utiles et même nécessaires, aussi longtemps qu'elles restent obéissantes aux exigences spirituelles supérieures ; elles deviennent dangereuses et nocives lorsqu'on leur accorde une prédominance indue et pour ainsi dire la dignité d'une fin en soi. Le rôle de l'Eglise consiste à faire respecter ici l'ordre des valeurs et la subordination des facteurs de progrès matériels aux éléments proprement spirituels ».

4. *Conseils de prudence aux Etats et appel à l'union.* — « Les Etats qui suivront une politique inspirée par ces principes, conserveront une solidité interne, contre laquelle le matérialisme militant viendra se briser. C'est en vain que celui-ci s'efforcera de faire miroiter à leurs yeux l'attrait d'une paix fallacieuse, qu'il prétendra en montrer le chemin dans l'établissement de relations économiques ou l'échange d'expériences techniques. Puissent les peuples qui s'engagent

dans cette voie le faire avec une prudence et une réserve inspirée par le souci aigu d'un ordre spirituel à sauvegarder! Puissent-ils toujours se souvenir qu'on les oriente dans une direction qui ne conduit pas et ne peut pas conduire par elle-même à une vraie paix! Des formules, comme « unité nationale », ou « progrès social » ne doivent pas abuser; pour le matérialisme militant, le temps de « paix » ne représente qu'une trêve, une trêve bien précaire, pendant laquelle il attend l'écroulement social et économique des autres peuples.

» Voilà pourquoi Nous faisons appel à tous ceux qui veulent pour l'humanité la concorde et l'union. Ces âmes généreuses, Dieu aidant, se font chaque jour plus nombreuses et opposent victorieusement leur idéal de lumière et d'amour à l'erreur et au mal. Persuadées qu'on ne bâtit rien de solide sur le sable, elles s'appuient sur les vérités éternelles, que les négations les plus catégoriques ne sauraient ébranler. Car, ce que la raison humaine a longtemps cherché à tâtons, le Tout-Puissant dans sa bonté l'a manifesté aux hommes en la personne de son Fils bien-aimé : « C'est lui qui est notre paix » (*Eph.*, II, 14).

» C'est en son nom, et pour la paix de toute l'humanité, que Nous vous remercions encore, Messieurs, de l'hommage que vous venez de Nous rendre et que Nous implorons, sur vous-mêmes et chacun des pays que vous représentez, la plus large effusion des faveurs divines. En gage de quoi, Nous vous donnons de grand cœur Notre plus cordiale Bénédiction apostolique ».

R. C.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation du livre de Aldo Capitini, Religione aperta (Guanda, 1955). — (Décret du 11 février 1956. — *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 95-96).

La mise à l'Index est datée du 8 février 1956, l'approbation de cette mesure par le Pape est du 9.

Après avoir fait l'aveu de son apostasie du catholicisme, l'auteur expose un idéal religieux qu'il a conçu personnellement et qui se limite à un rapport d'amour envers chaque homme et envers l'humanité. D'où le respect de toutes les opinions, le rejet de tout ce qui séparerait les hommes, comme par exemple l'idée de péché et de damnation, de dogme de foi, d'âme spirituelle..., afin d'arriver à la « fusion pacifique et amoureuse de tous les êtres dans le Tout ». La connaissance perd alors de son importance au profit de « l'action d'ouverture à toutes choses », dans laquelle on trouve Dieu, lui-même « acte ouvert » par excellence. Le Christ a prêché la religion ouverte, l'amour et la liberté, mais sa religion a été déformée, surtout par l'Eglise Romaine, qui s'est créée à elle-même sa structure fermée, autoritaire, sacramentaire, qui n'a rien à voir avec la pensée du Christ (d'après un commentaire de la condamnation paru dans *L'Osservatore Romano* du 12 février).

R. C.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

H. J. Vogels. — *Evangelium Colbertinum.* I. *Text.* II. *Untersuchungen.* Coll. Bonner Biblische Beiträge, 4-5. Bonn, P. Hanstein, 1953, 25 × 18 cm., 166-182 p. Prix : 17 et 23 marks.

M. Vogels rend un grand service aux techniciens de la critique textuelle du Nouveau Testament en éditant le Codex Colbertinus des évangiles (c), manuscrit latin du XII[e] siècle (Paris, Bibliothèque nationale) ; cette version, transcrite à une époque où la Vulgate de S. Jérôme avait partout supplanté les vieilles versions latines, se rattache pourtant nettement au type de celles-ci. Une nouvelle édition du Codex était nécessaire, celle de P. Sabatier (1743) ne répondant plus aux exigences actuelles et celle de J. Belsheim (1888) étant trop souvent inexacte et défectueuse. On trouvera également grand profit au volume II (Untersuchungen) de l'ouvrage, résultat d'un travail très minutieux de comparaison du texte de c avec le texte grec du Nouveau Testament publié par M. Vogels en 1949 (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 753) et avec les leçons des autres versions latines : l'auteur rapproche souvent c de ff[2] (Codex Corbiensis II) et montre également par la parenté de c avec e et k, qu'il se rattache dans ses origines premières plutôt à l'Afra qu'à l'Itala. Intéressante est l'étude consacrée à la preuve d'une influence limitée, mais certaine, de la Vulgate sur le texte de c, tel qu'il apparaît ici. J. Levie, S. J.

Ch. Brütsch. — *Clarté de l'Apocalypse.* 4[e] édit., Genève, Edit. Labor et Fides, 1955, 21 × 15 cm., 302 p.

La grande difficulté, ressentie par tout professeur d'exégèse expliquant l'Apocalypse, est de joindre l'interprétation historique rigoureuse, incarnant le livre dans son milieu concret du I[er] siècle, avec l'application religieuse du texte à notre époque, avec son message éternel. L'effort principal de l'auteur du présent commentaire a été comme il l'énonce occasionnellement p. 99, de répondre à la question essentielle : « Comment concevoir le message de Jean pour son époque et comment l'intégrer dans la nôtre? » Du point de vue exégétique, l'ouvrage est solide, quatrième édition — entièrement remaniée — d'un livre paru il y a 16 ans et qui est resté depuis lors l'objet préféré des recherches de l'auteur ; l'information est très riche et contient les ouvrages catholiques aussi bien que les travaux protestants ; l'exégèse, très justement, se meut dans le cadre des événements du I[er] siècle et écarte résolument l'explication de l'Apocalypse à la lumière de l'histoire humaine jusqu'à notre époque. On pourra différer d'avis avec l'auteur à plus d'une reprise ; nous continuons à croire défendable la division de l'Apocalypse en sept séries de sept épisodes, dont le 7[e] épisode englobe chaque fois la série des 7 épisodes suivants, comme nous l'avons proposé dans cette revue en 1924, division que l'auteur écarte p. 257. Ce sont là du reste simples hypothèses. Ce qui fait l'originalité propre, le mérite principal de ce commentaire protestant, c'est le souci constant de déceler la valeur religieuse durable de l'Apocalypse : nombreuses sont les suggestions pénétrantes, aptes à promouvoir l'interprétation chrétienne du livre inspiré. Les citations de théologiens ou d'écrivains modernes sont fréquentes et, bien choisies, facilitent la lecture. L'ouvrage s'adresse à tous ; les notes plus techniques sont mises en appendice (p. 237-294). Le livre est très agréablement écrit. J. Levie, S. J.

F. Amiot. — *La Bible Apocryphe. Evangiles apocryphes.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1952, 18 × 12 cm., 326 p. Prix : 650 frs.

Il peut sembler étrange au premier abord de publier dans une collection de « textes pour l'histoire sacrée » la Bible apocryphe, tant il est vrai que l'histoire a peu à glaner dans cette littérature d'imagination débridée et par trop fantaisiste et d'un goût fort douteux parfois. Cette publication cependant présente pas mal d'avantages. Mettre pareille littérature sous les yeux du public ne peut, s'il est avisé, que souligner par contraste la valeur des textes canoniques et mettre en lumière la sagesse et la prudence de l'Eglise qui, en les rejetant hors du « canon » des Ecritures, a refusé toute confusion du surnaturel avec le merveilleux. Il faut noter aussi qu'on trouve dans ces textes, nés aux II^e^-IV^e^ siècles, l'origine de plus d'une légende pieuse encore bien vivante aujourd'hui et la source qui a inspiré pas mal d'œuvres des peintres et sculpteurs médiévaux. C'est du reste ce que M. Daniel-Rops expose dans son introduction qui précise la nature, les caractéristiques, le genre et la valeur de ces textes, rassemblés ici pour la première fois en traduction française. La plus grande part d'entre eux ont été traduits par M. Amiot, quelques-uns par Daniel-Rops. L'ensemble est réparti en cinq chapitres réunissant les *Agrapha,* les évangiles apocryphes de l'Enfance, ceux de la Passion, les Actes et lettres apocryphes et enfin les apocalypses. Chaque fragment est précédé d'une courte introduction sur l'histoire et l'édition du texte, accompagné d'une brève annotation. Ce précieux volume contient tout l'essentiel de ce qu'il convient de connaître de cette littérature et ne manquera pas de bien servir le but de la collection qu'il enrichit.

Ch. Matagne, S. J.

J. Bonsirven, S. J. — *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament.* Rome, Institut Biblique, 1954, 24 × 18 cm., XII-804 p. Prix : 4.500 lires.

Beaucoup de ses collègues avaient exprimé au P. Bonsirven le vœu de le voir publier une large anthologie des textes rabbiniques qui ont servi de base à l'élaboration de ses deux volumes, désormais classiques, sur *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 422). C'est aujourd'hui chose faite et tous lui en seront reconnaissants. Un fort volume de 800 pages de typographie serrée en deux colonnes offre, en traduction française, une collection sans doute unique en son genre des textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. L'auteur décrit dans une brève introduction les documents qui ont servi de base à cette anthologie et les raisons qui ont guidé son choix. Pour ce qui est de la présentation des textes, le P. B. n'a point suivi le plan systématique de son précédent ouvrage et ne s'est pas arrêté davantage à la méthode suivie par Strack-Billerbeck dans leur fameux *Kommentar,* qui rattache les textes juifs aux livres du N.T. selon qu'ils les éclairent. Il a préféré, avec raison, garder à la littérature en question son contexte original, permettant ainsi au lecteur de se mieux rendre compte du genre particulier de ces écrits. Une première section, brève (p. 1-3), comprend les prières anciennes : Šema^c^, Šemone ʿEsré, Qaddiš, Action grâce après le repas. Puis viennent, traduites intégralement, les *Pirqé Abot* ou sentences des Pères (p. 4-12). Une section plus longue (p. 13-87) comprend les midrašim juridiques : Mekhilta, Sifra et Sifré. Enfin la section la plus abondante (p. 88-710) contient les documents talmudiques, rangés selon l'ordre des traités de la Mišna, dont chaque paragraphe est immédiatement suivi par les commentaires correspondants des talmuds palestinien et babylonien, les sigles *M, Y* et *B* différenciant ces différents textes. La Tosephta se trouve à la fin de chaque traité. Une numérotation continue marginale distribue le texte en paragraphes auxquels renverront les index. De brèves remarques sont, de-ci de-là, insérées entre parenthèses dans le texte qui n'est pas annoté. Des points de suspension indiquent les omissions dont le contenu est souvent résumé entre crochets. Tel est l'aspect de cette anthologie. La traduction des textes, due à un spécialiste tel que le P. B., offre les meilleures garanties et représente à elle seule un immense travail qui trouve son complément nécessaire

et son achèvement dans les trois index qui permettent une utilisation aisée, variée et précieuse des textes. Le premier est un index « analytique-lexique » (p. 711-780) donnant la définition des mots rangés alphabétiquement et abondamment décrits selon les divers aspects où ils sont envisagés dans les textes. Cette table permet de prendre facilement connaissance des thèmes de la théologie, du droit et des coutumes rabbiniques. Le second index est celui des textes de l'A.T. cités, commentés ou allégués dans l'ouvrage. Le troisième, immédiatement utile aux exégètes du N.T., recense, selon l'ordre des livres et des chapitres, les textes du N.T. qu'on peut rapprocher de sentences rabbiniques. On voit quel profit considérable peut être tiré de ce recueil muni de pareilles tables où l'on retrouvera sans peine des textes d'accès difficile et que tout professeur de N.T. se fera un devoir de garder « ad manum ».

Cette œuvre mérite plus que nos félicitations, notre vive gratitude. Elle fait honneur à son auteur et à l'Institut Biblique qui la publie. Ch. Matagne, S. J.

Coll. Cahiers d'archéologie biblique. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 21 × 14 cm.

N° 5 : A. Parrot. — *Le temple de Jérusalem.* 1954, 94 p., 6 planches, 25 fig. Prix : 57 frs belges.

N° 6 : A. Parrot. — *Golgotha et Saint-Sépulcre.* 1955, 102 p., 8 planches, 29 fig. Prix : 4,50 frs suisses.

N° 7 : A. Parrot. — *Samarie capitale du royaume d'Israël.* 1955, 118 p., 8 planches, 33 fig. Prix : 5 frs suisses.

Il est difficile de louer comme ils le méritent les petits chefs-d'œuvre d'information archéologique que publie M. Parrot dans les *Cahiers d'archéologie biblique.* Conservateur en chef des Musées Nationaux, professeur à l'Ecole du Louvre, chef de la Mission archéologique de Mari, la compétence de l'auteur lui permet d'exposer avec une admirable clarté et une information très sûre, les résultats acquis comme les problèmes qui restent. Ces ouvrages sont appelés à rendre les plus grands services par leur richesse, leur précision et leur sereine objectivité.

1. Le cahier consacré au *Temple de Jérusalem* s'ouvre par une étude du temple de Salomon (p. 7-44), dont la reconstitution, malgré les renseignements très précis conservés dans *I Rois,* VI-VII et *II Chron.,* III-IV, reste, en certains points, problématique et d'autant plus que rien n'en a subsisté. L'auteur étudie, d'après le témoignage des textes et la documentation archéologique du monde ouest sémitique et de l'Egypte, le porche (*ulâm* ou *élâm*) et les deux salles successives : le *hékâl,* appelé parfois « lieu saint », et le *debîr,* « lieu très saint », signalant au passage l'état du problème concernant l'arche de la loi de Jahvé. Puis sont décrits les aménagements et accessoires cultuels : autel de bronze, estrade, mer de bronze, bassins mobiles... Sans pousser trop loin la thèse qui considère le temple de Salomon comme un « temple domestique, une chapelle de palais », l'auteur expose l'esprit qui a présidé à la construction : donner à Jahvé une « maison » qui soit le cœur religieux, le foyer spirituel de la nation. Deux chapitres très brefs s'occupent du temple, objet de la vision d'Ezéchiel, qui ne fut *jamais* bâti (p. 45-50), et du second temple construit après l'édit de Cyrus et dont on sait peu de choses (p. 51-57). Puis vient le temple d'Hérode, œuvre gigantesque, que connut Jésus qui en annonça la ruine. Ce chapitre (p. 58-77), par ses nombreuses références aux textes évangéliques, sera immédiatement utile à l'exégète du N.T. Une courte notice de 4 pages sur le Haram esh-Shérif donne, à l'intention du visiteur de la Jérusalem moderne, quelque idée des événements qui se sont succédés sur cet emplacement.

2. *Avec Golgotha et Saint-Sépulcre,* on aborde un problème compliqué de topographie biblique. Il s'agit de fixer l'endroit précis de la crucifixion et de la sépulture de Jésus et de déterminer la valeur de la tradition qui le place au « Saint-Sépulcre », édifice religieux d'origine constantinienne. Le premier chapitre s'attache à bien poser ce problème (p. 7-34). L'emplacement doit, d'après les textes, répondre aux conditions suivantes : un endroit hors de l'enceinte de la ville du temps de Jésus, à proximité d'une porte, dans un quartier de jardins et de tombeaux. L'auteur montre que la localisation traditionnelle répond bien

à ces exigences. L'étude critique des témoignages anciens qui concernent le sanctuaire édifié par Constantin, jointe aux données archéologiques, révèle que c'est à bon droit qu'il faut chercher le Golgotha et le sépulcre dans l'Eglise actuelle du Saint-Sépulcre (p. 35-42). L'auteur rejette les localisations proposées par Gordon (p. 42-47) : « *Garden Tomb* est un mythe et par ce mythe on souhaite qu'aucun homme sensé ne se laisse plus jamais séduire » (p. 47). Après avoir retracé l'histoire des vicissitudes subies par le monument constantinien (p. 48-61), l'auteur consacre un dernier chapitre aux tombeaux et sépultures de la Jérusalem ancienne (p. 62-93), encore visibles et qui sont rattachés à des souvenirs ou des noms bibliques : le tombeau d'Absalon, de Josaphat, de saint Jacques, de Zacharie, les tombeaux « des Rois », l'hypogée des Hérodes. Quelques pages finales parlent des ossuaires, petits coffres de pierre renfermés dans les hypogées juifs et contenant des ossements qui ont été récemment découverts : en 1945 par Sukénik et Avigad dans l'hypogée de Talphiot et, en 1954, ceux de la nécropole mise à jour par le R. P. Bagatti sur une des pentes du Mont des Oliviers. Ils constituent, par leur onomastique et la présence du signe de la croix, le plus ancien témoignage, qui remonte à l'époque hérodienne, de la présence à Jérusalem de la première communauté chrétienne. On ne saurait méconnaître l'importance de ces découvertes dont M. P. se plaît à souligner la valeur.

3. *Samarie, capitale du royaume israélite,* est bien, après Jérusalem, la ville de Palestine la plus riche d'histoire et de souvenirs. M. P. retrace d'abord l'histoire mouvementée du royaume d'Israël depuis le schisme jusqu'à la prise de Samarie par Sargon II en 721 (p. 7-37). L'auteur expose ensuite (p. 38-62) les résultats des fouilles entreprises sur le site de 1908 à 1910 et de 1931 à 1935, qui révèlent ce que furent ses rois comme bâtisseurs et restituent, en éclairant leurs oracles, le cadre qui vit intervenir les prophètes Elie et Elisée, Amos et Osée. L'architecture, les ivoires, les *ostraca* et la céramique retrouvés à Samarie font pénétrer dans la vie quotidienne de la capitale israélite. Pour la période assyrienne, babylonienne et hellénistique, les documents archéologiques sont beaucoup moins nombreux (p. 63-77). A l'époque romaine, Hérode le Grand transforme la cité en une « ville romaine » et l'appelle Sébasté. La plupart des monuments romains mis au jour par les fouilleurs sont postérieurs à Hérode, sauf le temple dédié à Auguste et un des états du stade (p. 78-93). On devine combien cette « résurrection » de Samarie par l'archéologie et l'histoire aide la compréhension des récits évangéliques où interviennent des Samaritains. M. P. a soin de le noter avant d'examiner la sépulture de Jean-Baptiste à Samarie, où deux églises sont consacrées au Précurseur. Il ne paraît pas insoutenable que le corps de J. B. ait été transporté de Machéronte à Samarie (p. 94-98). Quatre tableaux chronologiques et synoptiques terminent le cahier.

Soulignons en terminant la parfaite présentation de ces cahiers, qui fait honneur à l'éditeur. Les illustrations abondantes, photographies et figures, sont très claires et judicieusement choisies. On trouve dans chaque volume une bibliographie sérieuse qui contient l'essentiel. Le très vif intérêt que nous avons pris à la lecture de ces cahiers nous fait exprimer le souhait de les voir enrichis d'un index des textes scripturaires cités et si souvent éclairés dans le corps de l'ouvrage.

Ch. Matagne, S. J.

M. Dibelius. — *Botschaft und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze. T. I : *Zur Evangelienforschung.* Hrsgb. v. H. Kraft u. G. Bornkamm. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 17 cm., VIII-380 p. Prix : broché, 22 marks ; relié, 25,60 marks.

Dès la mort de Martin Dibelius survenue en 1947, on avait pris la décision de rassembler et de publier beaucoup de ses travaux d'accès difficile et dont plusieurs, rédigés ou publiés en anglais, n'étaient guère connus dans les milieux de langue allemande. Le présent volume en réunit une douzaine se rapportant principalement aux recherches évangéliques, sauf le dernier qui a trait aux « Passions » de Jean Sébastien Bach.

Le premier est une longue étude (p. 1-78) sur les récits de l'enfance de S. Luc. Postulant, sans l'avoir établi, que toute espèce d'historicité doit être refusée à ces récits, l'auteur s'applique, par l'analyse de la forme littéraire, à établir l'existence,

à la base de la rédaction de Luc, de trois récits primitifs, indépendants, voire inconciliables : la naissance de Jean-Baptiste, la conception virginale, et la naissance de Jésus. Il s'efforce ensuite de reconstituer l'origine et la genèse de ces « légendes ». L'auteur constate dans le milieu judéo-hellénistique, qui subit l'influence des récits de théogamie dans les religions païennes, la présence du thème de la naissance divine des héros. Dès lors, il juge normal que le christianisme, à son tour, se faisant une très haute idée de Jésus, ait accueilli, voire élaboré des récits qui mettent en lumière l'origine mystérieuse de Jésus et expriment ainsi à leur manière le contenu de la foi de la communauté primitive convaincue de la divinité de Jésus. L'étude suivante est consacrée au sermon sur la montagne (p. 79-174). Cette loi nouvelle de la communauté chrétienne rassemble divers logia du Sauveur qui, primitivement, avaient une tout autre signification dans la prédication de Jésus qui annonçait l'imminence de la fin du monde. Interprétées dans cette perspective, les paroles de Jésus révéleraient seulement les conditions de la vie céleste, eschatologique, dans le monde futur et n'indiqueraient nullement les attitudes dont devraient s'inspirer une communauté vivant sur la terre. Une courte note s'attache à montrer que la troisième demande du Pater, absente du texte de Luc, est une création de la communauté mais reste bien dans la ligne des deux premières demandes (p. 175-177). C'est dans la même ligne de pensée que l'étude sur le sermon sur la montagne que l'auteur parle du caractère social de l'évangile (p. 178-203). Une étude de Jean, XV, 13-15, révélerait, d'après Dibelius, l'utilisation et la transformation par l'évangéliste de traditions primitives (p. 204-220). Les cinq études suivantes se rapportent aux récits de la Passion. L'auteur examine d'abord les thèmes vétérotestamentaires qui sont estimés pouvoir s'appliquer prophétiquement au Messie dans l'évangile de Pierre et celui de Jean (p. 221-247). En étudiant ensuite le problème des récits de la Passion (p. 248-257), Dibelius reconnaît un récit plus ancien à la base de Marc, dont il tâche de préciser le contenu, ne retenant comme historique que quelques épisodes qui auraient eu un témoin oculaire. Celui de Gethsémani fait l'objet de l'étude suivante (p. 258-271). N'étant pas le récit d'un témoin oculaire, il est le résultat de l'activité de la communauté primitive qui, interprétant certains psaumes, a eu la conviction que Jésus a dû prier comme il l'a fait au jardin : la pointe de ce récit viserait davantage à souligner la parfaite obéissance de Jésus plutôt que sa faiblesse. Dans l'essai sur Judas et le baiser de Judas (p. 272-277), « Iscariote » est interprété à partir du latin « sicarius » (avec Wellhausen et Schulters) : « Judas le bandit ». Dans la cinquième étude concernant la passion : Hérode et Pilate (p. 278-292), il est question de la valeur historique des récits de comparution devant Pilate et Hérode. Si le premier récit, fait de deux parties primitivement indépendantes, représente l'écho d'une tradition authentique, le second au contraire aurait été créé de toutes pièces à l'image du premier et sous l'influence des paroles du Ps. II, 1 ss. La dernière étude biblique du volume, critique évangélique et christologie (p. 293-358), expose les principes de l'histoire des formes et leur incidence en christologie.

Ces travaux de longueur inégale ressortissent tous à la méthode exégétique dite de l'« histoire des formes » dont Dibelius a été l'un des initiateurs. Il en a exposé les principes en 1919 dans son livre « Die Formgeschichte des Evangeliums », réédité en 1933. A côté de nombreuses observations pénétrantes et utiles qu'offrent ces travaux, il est difficile de ne pas constater que les critères littéraires utilisés sont déterminés selon une méthode constructive à partir de la vie de la communauté et de ses offices et présentent un caractère artificiel et arbitraire dont se ressentent fatalement les conclusions et les jugements de l'auteur. Le présent recueil permettra de se faire une idée concrète de la méthode employée.

Ch. Matagne, S. J.

Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954. Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 21. Berlin, Töpelmann, 1954, 24 × 16 cm., 304 p. Prix : 30 marks.

Ce recueil d'études néotestamentaires a été offert à M. Bultmann à l'occasion de son 70e anniversaire. Parmi les 26 collaborateurs de cet hommage, quelques-uns sont des disciples de Bultmann, d'autres obéissent à des tendances différentes.

Leurs travaux ont été répartis en quatre groupes : questions de méthode du travail néotestamentaire, préhistoire et milieu ambiant du N.T., évangiles, actes des apôtres et épîtres. Le premier groupe comprend quatre études assez brèves : de N. A. Dahl qui signale la présence dans les lettres apostoliques de certaines formules utilisées dans la prédication primitive pour les communautés (p. 3-9) ; de T. W. Manson qui indique les ressources qu'offre la tradition homilétique pour la parfaite compréhension des évangiles (p. 10-14) ; de P. S. Minear sur la perspective eschatologique propre au N.T. et son influence sur la méthode historique (p. 15-23) ; et de A. N. Wilder sur la situation de l'herméneutique biblique en Amérique (p. 24-32).

Dans le groupe suivant, M. Cullmann tente d'expliquer historiquement les affinités et les divergences entre les textes de Qumrân et les Pseudoclémentines (p. 35-51). K. Grobel étudie l'emploi de *sôma* par les LXX pour désigner la « personne » (p. 52-59). O. Michel décrit l'attitude du judaïsme tardif (Josèphe et les rabbins) concernant l'attente d'un prophète (p. 60-66) tandis que H. Schlier détermine les caractéristiques de la gnose chrétienne primitive, principalement à partir du témoignage d'Irénée sur Simon le Mage et Satornilos (p. 67-82).

La troisième section consacrée aux évangiles offre les travaux suivants : G. Bornkamm, sur le double commandement de l'amour (Mc, XII, 18-34 et par.) (p. 85-93). H. Clavier, *Petros et petra* dans Mt., XVI, 18, article fort anti-romain (p. 94-109). E. Dinkler, sur le sens de « porter sa croix », étant donné que Jésus n'a jamais, selon l'auteur, prédit sa mort violente (p. 110-129). E. Fuchs donne une explication curieuse de Mt., V, 48 (p. 130-136). F. C. Grant, sur les degrés d'authenticité des paroles de Jésus rapportées dans les évangiles (p. 137-143). R. Gyllenberg, sur les débuts de la tradition johannique (p. 144-147). Ph. Menoud, Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes, qui tendent à montrer que primitivement les deux œuvres de Luc ne formaient qu'un livre (p. 148-156). H. Riesenfeld, tradition et rédaction dans l'évangile de Marc (p. 157-164). P. Schubert, la structure et la signification de Luc, XXIV, où Luc insiste surtout sur l'argument prophétique en faveur de la résurrection (p. 165-186).

On trouve enfin quelques contributions sur des points de détail dans le champ des actes et des épîtres. H. von Campenhausen, sur l'humour de *Gal.*, V, 12 (p. 189-193). H. Conzelmann sur l'idée de « commencement » dans les épîtres johanniques (p. 194-201). W. Eltester, sur Dieu et la nature dans le discours de l'Aréopage (p. 202-227). E. Fascher, observations théologiques sur l'emploi et le sens de *dei* dans le N.T. (p. 228-253). J. Jeremias précise de façon fort intéressante le sens de *I Cor.*, VII, 16 qu'il faut traduire : « *peut-être* pourras-tu, femme, sauver ton époux... » et non : « qui sait si tu pourras... » (p. 255-260). E. Käsemann comprend *I Tim.*, VI, 11-16, comme une parénèse d'ordination (p. 261-268). G. D. Kilpatrick détermine le sens de *orthopodousin* en *Gal.*, II, 14, qui, dans le contexte, signifie : « ils ne vont pas droit à la vérité » (p. 269-274). Pour W. G. Kümmel, il s'agit dans *I Cor.*, VII, 36-38, du cas de deux jeunes gens qui se sont fiancés (p. 275-295). Enfin Bo Reicke étudie les expressions de I Petr., III, 7 et pense que *kata gnosin* doit se comprendre ici : « avec égard, compréhension » (p. 296-304).

Telles sont, brièvement signalées, les études de ce recueil, qui, en général assez courtes, n'apportent guère de contribution vraiment neuve à l'exégèse.

Ch. Matagne, S. J.

PATROLOGIE ET THEOLOGIE POSITIVE

Etudes et textes

F. Cayré, A.A. — *Patrologie et Histoire de la théologie.* Tome II. Livres III et IV. Edit. refondue. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1955, 19 × 13 cm., 932 p.

J. Quasten. — *Initiation aux Pères de l'Eglise.* Tome I. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 22 × 13 cm., XVIII-410 p.

1. La *Patrologie et Histoire de la théologie* du P. Cayré s'est imposée dès sa première édition comme le manuel classique le mieux adapté, dans son domaine, aux nécessités des étudiants en théologie d'expression française. Son mérite est d'avoir visé essentiellement au pratique sans trop s'encombrer d'érudition, ni sans trop se soucier des frontières plus ou moins conventionnelles des branches qu'il expose. Il veut tout d'abord fournir rapidement à l'étudiant qui la cherche, l'information bibliographique, littéraire, doctrinale, et même ascétique et spirituelle; il veut également lui présenter un cadre fort précieux pour ses études théologiques et patristiques, véritable trésor de culture générale par surcroît, si l'étudiant daigne accepter l'austérité d'une lecture lente, progressive et assimilatrice.

En principe, ces qualités, la nouvelle édition « refondue » du deuxième tome les conserve encore. Ce tome, on le sait, est consacré à l'époque patristique depuis les papes successeurs de saint Léon le Grand jusqu'à son terme, ainsi qu'à la théologie du moyen âge et de la Renaissance, jusqu'à sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et saint François de Sales inclusivement. Mais si les idées et les tendances générales de l'exposé gardent leur valeur, la refonte, nous sommes au regret de devoir le souligner, n'est pas suffisante dans le détail. L'ouvrage n'est plus à jour. Il est vieux de 25 ans et s'est maintenu depuis lors dans un immobilisme fâcheux. Sa bibliographie n'offre plus de garantie, ses lacunes sont béantes. A consulter Cayré nous ignorons toujours l'édition aujourd'hui presque achevée des *Opera omnia* de saint Anselme par dom Schmitt, la réédition complètement remaniée de 1946 du *Mouvement théologique au XII^e siècle* du P. de Ghellinck, qui reste citée près de vingt fois dans son texte de 1914, ou encore l'achèvement en 1932, par son vingt-sixième tome, de l'édition d'Annecy des œuvres complètes de saint François de Sales. A lire la bibliographie de saint Jean de la Croix, aucun ouvrage de quelque intérêt n'a été publié depuis trente ans sur ce grand mystique. Pour toute la théologie du moyen âge il ne semble pas que le nombre des ouvrages de quelque importance parus depuis 1930 et qui sont cités atteigne les quinze unités! C'est à longueur de pages que les lacunes de ce genre devraient être énumérées. Il est plus que temps de sonner l'alarme si l'on veut que l'ouvrage garde sa réputation de solidité et de probité qu'il avait méritée en son temps.

2. Au reste, de dangereux concurrents sont déjà en vue, prêts à lui ravir la place, tout au moins pour la partie patristique. Et en tout premier lieu la traduction française faite par l'abbé Laporte du premier volume de la *Patrology* publiée en anglais par Quasten, ouvrage bien présenté, d'une typographie très lisible, et bibliographiquement tenu à jour, nettement amélioré même par rapport à l'édition anglaise qui n'est pourtant vieille que de cinq ans. Et puisque nous avons déjà fait connaître cette dernière à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1951, pp. 93-94), il suffira que nous signalions ici les améliorations que la traduction française inscrit à son actif, à savoir que « des additions importantes ont été faites au texte, pour faire droit aux derniers résultats de la recherche et tenir compte des suggestions apportées dans les revues. Les bibliographies ont été mises à jour... Environ huit cents additions ont été apportées... Pour éveiller l'intérêt aux œuvres des Pères, on a cité de nombreux extraits en français... Les textes choisis se proposent également de montrer le développement de la théologie au cours des premiers siècles... ». Il est vrai que même après la parution des volumes que la *Patrology* de Quasten envisage, nous n'aurons encore vu défiler sous nos yeux que les premiers siècles chrétiens, et que le Cayré restera indispensable pour la suite. Puisse du moins la perfection de l'un, même limité à un secteur restreint, stimuler, dans un sain esprit de concurrence, la rénovation de l'autre ouvrage pour le plus grand bien de nos études théologiques et patristiques en pays d'expression française.

Ch. Martin, S. J.

A. Blaise. — *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat. Strasbourg, Le Latin chrétien, 1954, 28 × 22 cm., 865 p. Prix : 9.000 frs. — *Manuel du latin chrétien*. Ibidem, 1955, 19 × 12 cm., 222 p.

La langue latine qu'utilisèrent les auteurs chrétiens, quel que soit le jugement que l'on veuille porter sur son degré d'originalité (faut-il l'appeler un véritable « latin chrétien » ou simplement le « latin des chrétiens »?) possède en tout cas

suffisamment de particularités de vocabulaire et de stylistique pour qu'on lui consacre un gros dictionnaire in-quarto de près de mille pages. Encore l'enquête de M. Blaise s'est-elle restreinte à une période qui laisse de côté le renouveau carolingien, le moyen âge et la Renaissance des XV^{e}/XVI^{e} siècles. Elle débute avec les origines connues de la littérature latine chrétienne, inséparablement liées au nom prestigieux de Tertullien, et elle s'achève avec la fin de la période mérovingienne, donc vers 800. En ces six siècles le latin des chrétiens, langue vivante par excellence, a subi une évolution permanente commandée par des facteurs multiples : transformation du latin parlé et écrit dans les milieux profanes : populaire, savant ou cultivé, où a évolué le christianisme, surtout dans ses débuts ; assimilation graduelle et de plus en plus étroite du christianisme par les classes dirigeantes et intellectuelles, aboutissant à une véritable expression littéraire des vérités et thèmes chrétiens ; influence croissante des écrits chrétiens eux-mêmes, en particulier de la Bible ou des grands écrivains comme saint Augustin, sur la société et la mentalité générale des populations ; contaminations par les parlers locaux autochtones ou les barbarismes introduits par les invasions germaniques, etc. Toutes ces causes, bien d'autres encore, les monographies publiées jusqu'à ce jour, et elles se comptent déjà par centaines, les devinent, les font entrevoir, mais sans que l'on soit parvenu à établir clairement un tableau d'ensemble basé sur la multitude des faits elle-même. Le lexique de M. Blaise qui s'appuie sur le dépouillement des meilleures éditions critiques modernes et sur un choix judicieux des exemples, contribuera certainement à mieux déterminer les enrichissements, ou les appauvrissements, du vocabulaire et l'évolution de sens des termes sous l'influence de la mentalité chrétienne. Et sans doute permettra-t-il aussi une compréhension plus affinée des œuvres chrétiennes latines à beaucoup de nos contemporains, même savants et érudits, moins familiarisés avec elles que les humanistes de la Renaissance ou les savants jésuites et bénédictins des XVII^{e}/XVIII^{e} siècles, en mettant à leur disposition la liste des sens particuliers que la langue latine a pris sous la plume des chrétiens.

2. M. Blaise a complété son *Dictionnaire* par un petit *Manuel du latin chrétien* où il a condensé les particularités du style et de la syntaxe, de celle-ci surtout, des auteurs chrétiens. Il nous recommande d'ailleurs de ne pas majorer indûment ses constatations, car les particularismes relevés sont généralement noyés dans la multitude des expressions classiques, et aussi parce qu'il n'est pas toujours facile de les distinguer soit des particularismes profanes ou des caractères individuels du style. La base de son enquête est légèrement plus restreinte que celle du Dictionnaire ; elle ne dépasse pas l'époque patristique proprement dite, laissant donc tomber la période mérovingienne. Pas plus que le Dictionnaire le Manuel n'a de prétention théorique et si l'expression de « latin chrétien », qui paraît jusque dans son titre, est choisie de préférence, c'est uniquement pour la commodité de la formule. La caractéristique du latin chrétien (nous laissons de côté le langage « ecclésiastique » qu'utilisent la théologie, le droit canonique, la liturgie, etc.) réside surtout, aux yeux de M. Blaise, dans une « prédilection pour le style figuré et surtout dans une affectivité plus chaleureuse de son vocabulaire » (p. 13). Ce ne sont pas à proprement parler les règles grammaticales qui ont été bouleversées, mais bien plutôt l'usage du vocabulaire et les lois du style qui ont été infléchis. Les nouveaux mots ne sont pas rares, les néologismes moins encore, le déplacement d'un mot, d'un adverbe par exemple, donne à l'expression une nuance nouvelle, les termes abstraits se substituent aux concrets, ou ceux-ci prennent une signification abstraite, la réalité des choses saintes réagit sur l'expression profane inadéquate qu'elle a dû initialement choisir pour s'exprimer et la transforme peu à peu. Le style lui-même cultive davantage l'antithèse, affecté qu'il est par celle des vérités qu'il exprime : âme, corps ; esprit, chair ; esprit, matière ; ciel, terre, etc., l'impuissance à raconter le mystère en termes propres incite au symbolisme, à la figuration. L'affectivité, enfin, de la religion nouvelle, et son emprise sur la masse populaire, impose à son expression une tournure concrète, affective et sensible qui en est peut-être la caractéristique la plus marquée. Toutes ces nuances presque imperceptibles dans leur détail créent pourtant par leur ensemble une ambiance telle qu'un texte chrétien se distingue presque toujours du premier coup d'œil d'un texte païen. On entrevoit donc dans quel sens et dans quelles limites il y aura lieu de parler d'une langue latine chrétienne, dont le particularisme est bien plus, en fin de compte, du ressort de la psychologie du langage que de la technique grammaticale.

Ch. Martin, S. J.

C. Becker. — *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung.* Munich, Kösel-Verlag, 1954, 22 × 14 cm., 384 p. Prix : 24,80 marks.

En 1952 M. Becker publiait l'*Apologeticum* de Tertullien. Nous avons rendu compte de cette édition (cfr *N.R.Th.*, 76, 1954, p. 545) et attiré l'attention sur l'appendice consacré à mettre en relief les deux rédactions de l'ouvrage, l'une représentée par le *Fuldensis*, et la seconde, par tous les autres manuscrits. M. Becker promettait à cette occasion, promesse aujourd'hui tenue, une étude ultérieure plus approfondie sur l'ouvrage, ses caractères littéraires et tout spécialement sur les diverses phases de son élaboration. Peu d'œuvres antiques se prêtent, en effet, avec autant de chances de succès à une analyse de ce genre. L'*Apologeticum* est un sommet dans l'œuvre de Tertullien, et même dans toute la littérature apologétique antérieure à Augustin. Il l'est tant par la valeur et la densité des idées, que par la technique et la perfection de leur présentation. Mais ce fini, il ne l'a pas acquis d'un coup. Non seulement l'ouvrage a été rédigé deux fois par Tertullien, nous en avons les preuves matérielles dans la possession des deux rédactions mentionnées ci-dessus, la première en date étant celle du *Fuldensis*, mais encore il a été préparé par l'*Ad nationes* dont les thèmes principaux recoupent nettement les siens, qui est manifestement une œuvre de débutant, peu habile encore en particulier à se soustraire à l'emprise de ses modèles grecs. Pour M. Becker, l'*Ad nationes* n'est, en somme, qu'un premier jet préliminaire, et assez peu soigné, de l'*Apologeticum*. Entre les deux ouvrages s'intercale, enfin, chronologiquement le fameux *fragmentum Fuldense*, égaré dans la rédaction du *Fuldensis*, et que M. Becker estime n'être qu'un essai fragmentaire composé par Tertullien, inséré par mégarde dans le codex et non destiné à la publicité. La plus grande partie de l'étude a consisté à comparer ces œuvres tant au point de vue du style que des idées, et à déceler les signes de cette maturation graduelle de la pensée et de la forme, dont l'aboutissement final est l'*Apologeticum* dans sa seconde rédaction. Ces mêmes recherches ont également conduit l'auteur à maintenir fermement, contre plus d'un critique, M^elle^ Mohrmann p. ex. (qui se basait surtout sur le caractère « chrétien » de la langue de l'*Apologeticum*), non seulement que l'*Apologeticum* s'adresse aux païens et non aux chrétiens, mais encore que, dépassant le point de vue purement défensif dans lequel s'était cantonnée l'apologétique grecque, il constitue en même temps, quoique d'une manière voilée, une sorte de « protreptique » les invitant à se faire chrétiens. Dans la question de priorité entre l'*Apologeticum* et l'*Octavius* de Minucius Felix, Becker se décide résolument en faveur de Tertullien. Trois brefs *excursus* clôturent l'ouvrage, l'un, assez rapide, sur le problème de la *Sondersprache* des chrétiens latins et la place que Tertullien tient dans son développement initial ; un autre, sur la chronologie de quelques œuvres de Tertullien (*De spectaculis, De idolatria, Ad martyras, De pallio*) examinée à la lumière de certains rapprochements d'idées ou d'expressions avec l'*Apologeticum* ; le dernier, enfin, sur les renseignements qu'il pourrait être susceptible de fournir dans la question du fondement juridique des persécutions : « Nichts in ihm spricht gegen, vieles aber spricht für die Hypothese, das das Christentum als solches durch ein eigenes Gesetzt verboten war » (p. 364). La critique adoptera-t-elle en bloc et sans réticences ces nombreuses affirmations ? Celui qui sait les chaudes discussions que l'œuvre de Tertullien a suscitées depuis cinquante ans, aura quelque peine à le penser. Mais, quelles que soient les nuances, ou les oppositions qui accueilleront ses conclusions, M. Becker n'en aura pas moins composé un ouvrage vraiment original par la lumière nouvelle jetée sur le devenir de l'*Apologeticum* et le très large matériel de faits et de parallèles nouveaux rassemblés par lui à cet effet. Ch. Martin, S. J.

H. Karpp. — *Schrift und Geist bei Tertullian.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 47. Gutersloh, Bertelsmann, 1955, 24 × 16 cm., 74 p. Prix : 5,80 marks.

Les problèmes posés par la coexistence de l'Ecriture et de l'Esprit, ainsi que par leur interférence et leur action conjuguée sur la vie chrétienne se sont posés dans l'Eglise dès ses origines. Il n'est pas sans intérêt de se demander dans quelle mesure ils ont pu évoluer chez Tertullien, après son adhésion au montanisme, où

le rôle exceptionnel attribué à l'Esprit et le rejet du magistère ecclésiastique étaient de nature à en transformer considérablement des éléments de base. La question mérite d'autant plus l'attention que la place occupée par l'Ecriture dans la pensée doctrinale de Tertullien n'a fait que croître, même après son passage au montanisme. M. Karpp a consacré à résoudre cette question une monographie nous décrivant d'abord l'ensemble de la doctrine de Tertullien sur l'Ecriture, sa nature, ses principes d'interprétation, son rôle, puis sur l'« Esprit » au sens montaniste, ses propriétés, la valeur de ses oracles, le champ de son action, en particulier dans l'interprétation de l'Ecriture. Ses recherches l'ont conduit à constater que, malgré son adhésion au montanisme, Tertullien n'a pas évolué aussi profondément en cette matière qu'on aurait pu le craindre à première vue. Toute sa vie, donc même durant sa période catholique, Tertullien a été et est resté l'homme de « l'enthousiasme et de la discipline ». L'apparition de l'« Esprit » n'a pas discrédité en lui ni l'autorité de l'Ecriture, ni son canon, ni sa règle d'interprétation : le symbole de foi traditionnel, bien plus, pas même l'Eglise hiérarchique arbitre dans les débats scripturaires, tout au moins ceux purement d'ordre doctrinal. Pour Tertullien, homme de tradition et de discipline, le Paraclet, bien que tout-puissant en soi, n'a pas dépassé dans son action les limites qu'il s'était tracées dans l'Ecriture. Si l'Esprit est venu renforcer, épurer, c'est toujours dans la ligne de l'Ecriture. Il est vrai que dans le tempérament de Tertullien « Esprit » et mentalité eschatologiste, légaliste et rigoriste se confondaient, donnant à son exégèse le caractère disciplinaire et exagéré qu'on lui connaît. Ch. Martin, S. J.

ORIGEN. — *Prayer. Exhortation to Martyrdom.* Edit. J. J. O'MEARA. Coll. Ancient Christian Writers, No. 19. Londres, Longmans, Green and Co., 1954, 22 × 14 cm., VIII-253 p. Prix : 25 sh.

De ces deux traités dont Bardy nous a donné jadis une traduction française dans la « Bibliothèque Patristique de Spiritualité », il n'existait pas encore de traduction anglaise. Celle du P. O'Meara a donc sa place tout indiquée dans la collection « Ancient Christian Writers ». Son souci étant uniquement de livrer un texte facilement abordable, introduction et notes sont réduites au minimum. Le texte, sauf en de rares endroits, respecte celui de Koetschau qui est excellent. Le traité sur la prière, traité de théologie plus que de spiritualité, développe d'abord ce qu'est la prière, pourquoi il faut prier, pourquoi la prière est efficace. Mais son exposé principal est une longue paraphrase de l'Oraison Dominicale. Le chapitre 27 (pp. 92-105) où Origène analyse la demande du pain supersubstantiel est particulièrement remarquable. La haute maîtrise philologique du maître s'y allie à sa sensibilité chrétienne très avertie qui voit dans cette demande l'expression de la confiance et de l'espérance chrétienne en un Dieu qui nous communique l'être et la grâce. L'*Exhortation au martyre,* où l'on sent également la forte pensée du théologien, est plutôt un écrit de circonstance. Au moment où commence la persécution de Maximin (235), Origène sait que ses amis de Césarée auront peut-être à rendre témoignage de leur foi. C'est pour lui l'occasion d'écrire ces pages pleines de sévère enthousiasme. Le chrétien doit exprimer sa fidélité intérieure dans son comportement extérieur; il est dans l'illusion s'il croit pouvoir sacrifier aux idoles tout en restant intérieurement fidèle à sa foi. Qu'il n'hésite pas non plus à sacrifier ses richesses si le Christ le demande. En écrivant ces lignes, Origène se rappelait l'aisance de son correspondant Ambroise et son attachement peut-être excessif aux biens de ce monde. Pour combien de chrétiens d'aujourd'hui ce message ne conserve-t-il pas toute son actualité!

M. Nuttinck, S. J.

J. A. FISCHER. — *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche.* Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte. Band I. Munich, Max Hueber, 1954, 25 × 18 cm., XXVI-318 p. Prix : 21,80 marks.

Cette étude répond à la question : Quel a été l'enseignement des Pères de l'Eglise des trois premiers siècles sur la mort, entendue non pas dans son sens spirituel,

le péché grave, ou hypostasiée en symbole du règne du péché ou du démon, mais simplement prise dans sa réalité naturelle, physiologique, ce par quoi se termine toute vie humaine ici-bas. Thème qui n'a cessé de hanter l'humanité, et peut-être d'une actualité accrue aujourd'hui, puisque élément de base des philosophies existentialistes modernes. Si l'auteur a restreint son étude aux trois premiers siècles de l'Eglise, y incluant Lactance, en excluant Eusèbe de Césarée, c'est que l'époque des édits de tolérance a modifié dans l'Eglise dans une certaine mesure l'optique de la mort. Tandis que dans les siècles antérieurs les aspirations eschatologiques, l'attente de la parousie, les exigences d'une très haute moralité, le retranchement du monde, la prévision du martyre, l'avenir incertain de l'empire stimulent fortement le détachement terrestre et la pensée d'une vie meilleure s'ouvrant par la mort, dans les siècles suivants, par contre, l'enracinement de l'Eglise dans le siècle fait beaucoup moins songer aux fins dernières. L'étude du Prof. Fischer est essentiellement un recueil de témoignages puisés chez les Pères, groupés et agencés d'une manière méthodique d'après les thèmes principaux relatifs à la mort et à l'au delà de la mort. La mort pour eux n'est pas une annihilation, mais une séparation de l'âme et du corps, à la suite de laquelle celui-ci se corrompt, fait universel, conforme aux lois de la nature, suite du péché dont il est une des peines, mais aussi cependant, bienfait de Dieu, parce que, en plus de l'éloignement des maux de ce monde, il est le gage de l'acquisition prochaine des biens éternels, enfin moment redoutable entre tous, puisqu'en lui se fixe irrémédiablement notre destin ultérieur. Cette doctrine sur le fait et le sens de la mort n'a rien que de très traditionnel. Mais l'indécision des Pères est plus marquée, par contre, en ce qui concerne l'état ultérieur à la mort. Pour certains, très rares d'ailleurs, l'âme elle-même se corrompt parce que corporelle, ou est annihilée par Dieu au bout d'un certain temps s'il s'agit des pécheurs, ou encore, passe en un autre être (métempsychose). Pour le plus grand nombre, l'état intermédiaire entre la mort et le jugement dernier n'est qu'entrevu d'une manière assez vague. Pour les uns, l'âme va immédiatement au ciel ou en enfer, pour d'autres, celle qui a mérité le ciel passe par une purification des fautes légères, d'autres placent l'ensemble des âmes dans un état ou endroit d'attente jusqu'à la résurrection où les saintes se trouvent séparées des pécheresses. Mais leur pensée reste toujours commandée toutefois par la certitude que l'âme survit à la mort, que le sort des justes est meilleur, et le sort des méchants, pire que sur terre, et que le jugement dernier et la résurrection de la chair établiront réellement d'une manière immuable, définitive, la destinée des hommes dans l'au-delà. Ch. Martin, S. J.

Saint Augustin. — *Œuvres.* 15 et 16. 2e série : *Dieu et son œuvre. La Trinité (Livres I-VII* et *VIII-XV).* 1. *Le mystère.* Edit. M. Mellet, O.P. et Th. Camelot, O.P., E. Hendrikx, O.E.S.A. 2. *Les images.* Edit. P. Agaësse, S. J. et J. Moingt, S. J. Coll. Bibliothèque augustinienne. Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 17 × 11 cm., 613 et 708 p. Prix : 240 frs chaque vol. relié.

Les deux derniers volumes parus dans l'édition de saint Augustin publiée sous les auspices de la Bibliothèque Augustinienne sont ceux du *De Trinitate.* Le premier contient les livres I à VII : *Le Mystère,* le second, les livres VIII à XV : *Les Images.* Cinq traducteurs et commentateurs se sont partagés le travail de cette œuvre d'interprétation difficile. Comme pour les traités précédents, le texte latin est celui des bénédictins de Saint-Maur. Quant à la traduction française, elle est largement justifiée puisque la précédente datait de 1872. A une époque où la pensée du grand docteur attire tout particulièrement les esprits, l'ouvrage sera accueilli avec satisfaction et plus particulièrement les commentaires et notes érudites qui l'accompagnent. Ils assureront, non seulement aux profanes mais même aux théologiens, un contact plus familier et plus compréhensif avec une source dont on connaît assez la grande et profonde influence.

L'introduction du premier volume, plus abondante que d'ordinaire, montre le lent développement de la réflexion qui a conduit à l'éclosion de la conscience, dans la communauté chrétienne, du dogme trinitaire. Elle décrit le cheminement un peu ardu de la première grande synthèse spéculative concernant la Très Sainte

Trinité qu'est le traité d'Augustin et qui devait contribuer si largement à l'élaboration d'un système conceptuel apte à l'expression du Mystère. Ainsi, c'est peu à peu seulement que les concepts de « natura » et de « persona » l'ont emporté sur d'autres comme « substantia » et « essentia ». Le concept de « relation », emprunté, semble-t-il, à saint Basile et à saint Grégoire de Nazianze dans son application à la théorie trinitaire (note complémentaire I, 33) permettait à Augustin de surmonter la difficulté de tenir à la fois l'unité de Nature et la trinité des Personnes. Quant à l'influence de la logique aristotélicienne, si marquante dans cet ouvrage, on l'explique par le contact avec Porphyre et même avec certains passages des *Ennéades* (note complémentaire I, 33). Citons encore la note I, 2 d'où il ressort que le *De Trinitate* a été composé entre 399 et 405. Par la suite, saint Augustin le retravailla continuellement jusqu'à sa publication en 419 lorsque des amis indiscrets lui eurent dérobé le précieux manuscrit et placé ainsi l'auteur indécis devant le fait accompli.

Dans la seconde partie, Augustin aborde l'intelligence du Mystère. Puisque l'homme est créé à l'image de Dieu, l'analyse de l'âme humaine sera la médiation nécessaire. Cependant, bien que ces derniers livres contiennent toute la psychologie de l'âme humaine telle qu'elle lui apparaît (voir les nombreuses notes complémentaires du second volume), il serait erroné de penser qu'Augustin s'y livre à une réflexion purement rationnelle. Sa réflexion se situe d'emblée à l'intérieur de sa foi. Dieu reste le foyer de toute lumière. « L'âme humaine reçoit de l'adhésion au dogme une lumière sur elle-même, qui lui permet à la fois de voir en quoi elle est signifiante et en quoi cette signification reste défaillante et inadéquate ». Cet avertissement des éditeurs (Intr. p. 9) nous dit bien le caractère nettement théologique des huit derniers livres.

M. Nuttinck, S. J.

J. Duns Scoti. — *Opera omnia.* III. *Ordinatio I, Dist. 3,* studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita. Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954, 32 × 22 cm., xvi-428 p. Prix : 8.500 lires.

Faute d'avoir reçu les deux premiers volumes de cette édition, les recenseurs de la *N.R.Th.* n'ont jamais eu l'avantage de signaler comme elles le méritent les réalisations magistrales de la Commission scotiste. Le troisième volume envoyé à la rédaction nous permet fort heureusement d'apprécier à sa juste valeur cette entreprise qui se poursuit depuis un certain nombre d'années. Il nous faut en effet remonter au moins jusqu'à 1938, date où l'on vit se constituer l'équipe de travailleurs chargés de mener à bien une tâche qui comptera parmi les plus grandioses entreprises d'édition de textes du moyen âge. Un an plus tard déjà, une première relation des activités du groupe avertissait le monde savant de l'état des travaux en cours aussi bien que de l'extrême complexité des questions à résoudre. Tous, à l'époque, ont salué avec joie ces signes d'un dynamisme prometteur. Le regretté P. de Ghellinck consacrait alors sept pages de la Revue à l'éloge de l'œuvre commencée et la soutenait de tous ses vœux (cfr *Un projet d'édition critique des « Opera omnia » de Duns Scot, N.R.Th.,* 1940, p. 211-217). Survint la guerre, qui n'arrêta pas la poursuite du travail scientifique, mais retarda considérablement la mise en œuvre technique de l'édition. Enfin en 1950 parurent les deux premiers volumes contenant, outre une longue introduction critique, le Prologue et les distinctions I et II du commentaire des Sentences ; puis en 1954 le troisième volume continuait le texte jusqu'à la fin de la distinction III.

Il s'agit de ce qu'on appelait couramment l'*Opus oxoniense* (tome 8 de l'édition Vivès reprenant Wadding). En réalité, la dénomination propre qu'il faut restituer à cet ouvrage est celle que les éditeurs lui ont donnée : *Ordinatio.* On signifie par là non pas un arrangement réalisé par des disciples de Scot, mais au contraire le travail original du maître reprenant, pour un texte destiné à la publication, et ordonnant en composition définitive la matière de ses leçons. Nous avons donc ici l'œuvre la plus importante pour la connaissance de la pensée scotiste et c'est bien pourquoi les éditeurs, renonçant d'emblée à l'ordre chronologique, ont décidé de commencer la publication par le dernier travail de Scot, celui qui doit être considéré comme la meilleure expression de sa doctrine. Mais

la difficulté à première vue insurmontable qui se présentait était la suivante : comment, dans la foule des manuscrits (103 ont été étudiés!), distinguer celui qui rendait le mieux le texte primitif? La mort prématurée de Scot avait interrompu l'œuvre commencée et celle-ci demeurait encore à l'état de brouillon, avec ses surcharges, corrections, additions, etc. Bientôt après, on avait fait une première édition d'après l'autographe, mais en opérant un choix parfois peu judicieux parmi les matériaux accumulés. Fort heureusement un auteur s'avisa de comparer cette recension avec le texte laissé par Scot. Il nous a laissé une copie contenant les indications de concordance avec l'original. C'est le fameux manuscrit d'Assise (*Bibl. Com. 137*), au moyen duquel il est possible de remonter jusqu'à la source primitive.

C'est ainsi que les patientes analyses des membres de la Commission ont été couronnées de succès, en parvenant à reconstituer un texte dont on peut dire qu'il nous rend le vrai Duns Scot. Dès sa parution, cette nouvelle *Ordinatio* fut l'objet des plus vifs éloges de la part des critiques. Et en effet, les qualités de l'édition sont en tout point remarquables : clarté du texte dans ses divisions, richesse et valeur des apparats qui fournissent respectivement les indications ajoutées par Scot au texte qu'il dictait, les interpolations, les variantes des manuscrits (dont vingt-deux constamment cités, *Assise 137* servant de base), les lieux parallèles et les sources. Le seul travail d'identification des sources a donné lieu à des recherches dont on ne saurait trop estimer l'importance. D'aucuns ont trouvé que l'on péchait parfois par excès et que, même en édition de textes, la surabondance devenait un défaut. Mais il nous semble que, puisqu'on a tant de fois critiqué l'imperfection des éditions précédentes, il valait la peine de mettre sous les yeux des lecteurs, enfin comblés, la plus ample information concernant la tradition manuscrite, quitte à prévoir en même temps une autre édition plus succincte et de prix moins élevé.

Nous ne pouvons achever cette présentation trop brève d'une œuvre monumentale sans faire ressortir la haute valeur de l'équipe qui a su venir à bout, par un travail acharné, dans un esprit de collaboration vraiment remarquable, d'une tâche aussi remplie de difficultés. Sans oublier tous ses confrères, nous devons cependant citer en particulier le R. P. Balić. Voici trente ans qu'il se consacre à l'étude du grand Docteur franciscain. Grâce à son labeur et à son sens de l'organisation, on peut dire qu'une étape décisive a été franchie, non seulement en ce qui concerne la restitution du texte, mais aussi dans l'étude, désormais solidement établie sur des bases scientifiques sûres, de la pensée scotiste.

C. Dumont, S. J.

GUILLELMI DE OCKHAM. — *Opera Politica*. Vol. III, edit. H. S. OFFLER. Manchester, University Press, 1956, 23 × 15 cm., x-322 p. Prix : 55 sh.

Moins favorisé ou moins estimé que d'autres maîtres éminents de la scolastique, Ockham n'a pas trouvé d'éditeur qui voulût reprendre par la base la collation, la critique et la publication de son œuvre intégrale. Divers travaux ont été entrepris, mais en ordre plutôt dispersé. Il y a toutefois deux centres importants d'études qui se sont plus spécialement consacrés à l'édition des textes du Venerabilis Inceptor : le Franciscan Institute de S. Bonaventure (état de New-York) et l'équipe fondée autrefois par feu J. G. Sikes de l'université de Cambridge, qui publie à Manchester les *Opera Politica*. Le premier volume de cette dernière série sortit de presse en 1941. Après la guerre, la tâche interrompue fut reprise en 1947, à l'initiative des membres survivants du groupe (Powicke, Jacob, Klibansky). Mais le second volume attend encore la publication, tandis que le troisième que nous présentons ici anticipe, si l'on peut dire, sur son numéro d'ordre. Il contient trois écrits, dont la matière semble rentrer dans la théologie et le droit canon beaucoup plus qu'elle ne relève de la politique proprement dite. Mais il faut se rappeler les occasions qui ont vu naître ces écrits d'Ockham. Au delà de la polémique sur la pauvreté, la vision béatifique, la règle de foi, l'obéissance due au pape, c'est finalement le lien du spirituel et du temporel qui est en discussion.

Le premier document est la courte lettre adressée par Ockham au Chapitre

franciscain de 1334 à Assise. Elle contient principalement la liste des erreurs attribuées à Jean XXII au sujet de la pauvreté dans les bulles *Ad conditorem, Cum inter nonnullos, Quia quorundam.* Le texte avait déjà été publié deux fois intégralement, par M. L. Baudry en 1926 (dans la *Revue d'histoire franciscaine,* III, p. 185-215), et par M. C. K. Brampton en 1929. — Le *Tractatus contra Ioannem,* écrit en 1335, se rapporte à la question de la vision béatifique qui fut tranchée l'année suivante par Benoît XII dans sa bulle *Benedictus Deus.* Comme on le sait, Ockham s'acharna, avec plusieurs autres, à montrer que Jean XXII était mort hérétique. Son traité n'a pas seulement l'intérêt documentaire, qui reste en somme de second ordre, de la polémique contre le pape défunt, mais il renferme aussi, aux ch. 14 et 15, des éléments doctrinaux importants sur la nature de l'Eglise, son autorité en matière de foi et le mode d'exercice de cette autorité. Jusqu'ici on ne pouvait aisément disposer pour ce traité que de quelques courts extraits publiés par Scholz; l'édition du texte intégral comble donc heureusement une lacune. — Il en va de même pour le *Tractatus contra Benedictum* composé en 1337-1338. Ici, Ockham essaye d'accabler Benoît XII lui-même, en l'accusant d'hérésie comme son prédécesseur. C'est dans ce traité surtout qu'en outre des discussions proprement théologiques, Ockham lance directement ses attaques contre les théories du pouvoir pontifical sur le temporel (on verra principalement sur ce sujet les deux derniers livres).

De ces trois pièces intéressantes, il n'existe qu'un seul manuscrit (*Paris, Nat. lat. 3387*), déjà décrit dans le tome I des *Opera Politica.* Le travail de l'éditeur consiste donc à proposer les corrections nombreuses que nécessite le texte primitif assez négligemment transcrit. M. H. S. Offler, qui s'est chargé seul de cette tâche, ne prétend du reste pas imposer ses conjectures. Il les compare objectivement dans l'apparat critique avec celles de ses prédécesseurs, quand il y a lieu. La confrontation de l'*Epistola ad Fratres minores* avec les deux éditions de Baudry et Brampton est, de ce point de vue, très intéressante. On remarque aisément que le nouvel éditeur, tout en profitant des travaux précédents ainsi que des remarques du P. Bihl (dans l'*Archivum Franciscanum Historicum, 23,* 1930, p. 232-233), garde son indépendance et ajoute çà et là son interprétation personnelle. Il vise du reste à s'écarter le moins possible du manuscrit et à ne faire de correction qu'en cas de vraie nécessité. Nous apprécions par exemple le fait qu'il ait gardé *definitive* là où les autres ont voulu corriger en *definitione* (p. 8, ligne 34), *abigo* au lieu de *abiungo* ou *averti* (p. 15, ligne 8). Un grand service rendu par M. Offler a consisté à établir avec précision les sources et endroits parallèles. Cette richesse d'information confère à son édition, en plus de la sécurité qu'elle offre au point de vue textuel, d'immenses avantages pratiques pour quiconque l'utilisera avec l'intention d'approfondir la pensée politico-religieuse d'Ockham.

C. Dumont, S. J.

G. Dumeige. — *Ives. Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint-Victor. Les quatre degrés de la violente charité.* Texte critique avec introd., trad. et notes. Coll. Textes philosophiques du Moyen Age, III. Paris, Vrin, 1955, 25 × 16 cm., 206 p.

Edition fort soignée (malgré quelques fautes de distraction : par exemple *effective* au lieu de *affective,* p. 170) de deux grands textes médiévaux. Traditionnellement attribué à Richard de S.-V. depuis 1518, le premier est l'œuvre d'un inconnu de la littérature médiévale, *frater Ivo,* « habile assembleur et remarquable manieur de textes, qui sait ordonner des phrases et des pensées prises à autrui en un tout de grande cohérence et d'irréprochable orthodoxie » (p. 21, 23, 24).

Le second est de Richard, postérieur au *Benjamin Maior.* On appréciera particulièrement l'analyse doctrinale des p. 109-115. Il eût été fort éclairant de la compléter par la comparaison des quatre degrés de la charité selon le Victorin et selon saint Bernard, mais cette comparaison dépassait le cadre d'une édition critique. Signalons enfin l'index analytique de dix pages qui clôt le beau livre du P. Dumeige (*admiratio, affectio, affectus...*).

A. Hayen, S. J.

H. Betti, O.F.M. — *Summa de sacramentis « Totus homo »*. Coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 7. Rome, Athenaeum Antonianum, 1955, 25 × 18 cm., LXXXIV-204 p.

La Somme encore si peu connue, dont le P. B. nous offre l'édition que tous souhaitaient, est indiquée sous le numéro 678, 1-678, 2 du répertoire de F. Stegmüller. Mais ce dernier n'en recensait encore que deux manuscrits, un autre étant par ailleurs signalé au nom d'Alain de Lille. L'éditeur actuel a basé son travail sur la collation de huit témoins. Un neuvième (*Troyes 1506*) n'a pu être utilisé, et l'on regrettera malgré tout l'absence de ses variantes dans l'apparat. La description des manuscrits au ch. premier de l'Introduction donne le relevé intégral de leur contenu, ce qui fournit sur plusieurs textes quelques indications intéressantes que l'on sait gré à l'auteur de n'avoir pas omises. L'étude de la tradition manuscrite amène à distinguer deux familles séparées, sans qu'on puisse aisément découvrir parmi les témoins ceux qui se rapprochent davantage du texte primitif. Dans ces circonstances, la méthode de critique rationnelle s'imposait et l'éditeur la suit en exposant très clairement trois principes qui l'ont guidé habituellement dans le choix des lectures (ch. VIII). L'auteur de la Somme est inconnu; aucune donnée de critique externe ou interne ne permet de l'attribuer, comme le font certains manuscrits, à Alain de Lille ou Pierre de Saint-Victor. Une des parties les plus intéressantes de l'Introduction du P. B. est sans contredit le ch. V qui donne des indications vraiment neuves au sujet de l'influence de la Somme *Totus homo* sur le *Manuale de mysteriis ecclesiae* de Pierre de Roissy. De son côté, la Somme utilise le Lombard et la *Summa sententiarum,* peut-être aussi Gilbert Porreta. Par voie indirecte, elle se réfère encore à d'autres auteurs : école de Laon, Maître Simon, Bandinelli. Mais la relation avec les diverses sources n'est pas telle qu'on puisse conclure à une dépendance étroite, pas plus qu'on ne discerne de parenté frappante avec des maîtres contemporains. La Somme a donc son originalité propre. La fin du XII^e^ siècle est l'époque de sa composition; divers indices permettent de fixer de manière plus précise et sans trop de risque d'erreur les années 1170-1190. Outre les qualités intrinsèques de l'édition, il convient de louer la valeur de l'Introduction du P. B. ainsi que l'important travail qu'il a réalisé dans les notes qui courent au bas des pages : identification des sources et indication des doctrines parallèles chez les contemporains. Avec les index, ces éléments contribuent à faire de son édition un précieux instrument d'étude. C. Dumont, S. J.

MISSIOLOGIE ET HISTOIRE DES RELIGIONS

Documenta Indica edid. J. Wicki, S. J. Vol. III *(1553-1557)*. Coll. Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 74. Rome, Monumenta Hist. S. J. 1954, 25 × 18 cm., XXVIII-58*-872 p.

Ce troisième volume couvre les années 1553-57. A ce moment les Jésuites ont un collège florissant à Goa, qui attend par ailleurs sa maison professe. Ils en ont un autre à Cochin, deux autres à Quilon et à Ormuz. Ils sont présents à la Pêcherie, à Malacca, à Diu. Le procès informatif de F. Xavier se déroule... Dans les Collèges, on a raisonnablement renoncé, après essai, à l'enseignement du grec; mais on se penche sur Despautères, Virgile, Cicéron, Ovide, Salluste et Sedulius. Un religieux augustin, fugitif repentant, a même commencé à donner la philosophie; à sa rechute, suivie d'emprisonnement, il est relayé par deux jésuites, solidement appuyés sur Aristote. Deux autres Pères enseignent la théologie, qui est surtout « cas de conscience », mais la rareté des candidats idoines et l'absence d'un évêque consécrateur freinent l'entreprise... Dans la Cathédrale, Dominicains et Jésuites alternent pour prêcher le dimanche; on visite les prisonniers et les pauvres qui ne manquent pas dans Goa dourada, Goa la dorée; on catéchise : deux yogis se sont même rangés parmi les auditeurs... Pendant ce temps la mort frappe : ayant enlevé aux confins de la Chine le Provincial Xavier, elle emporte en Inde le vice-provincial Barzée, et d'autres

encore. Heureusement, des renforts surviennent : le catalogue donne plus d'une trentaine de novices en 1557... Parmi les prêtres, nous relevons un Boukiau, de Trazegnies.

Tous ces événements, grands ou menus, l'introduction historique méthodique et l'index permettent aisément de les suivre. Les documents qui nous les révèlent sont rarement gardés en originaux, mais nous en avons copie ou traduction; malheureusement les textes originaux ont été parfois corrigés *ad aedificationem*, selon la coutume, pour les lectures et circulations publiques.

Dans ce volume, on pourra trouver bien des éléments pour étudier, outre l'histoire directe de l'évangélisation, et celle de François Xavier, plusieurs questions missiologiques : attitude, assez carrée et méprisante, envers les brahmes et l'hindouisme; coutumes touchant le catéchuménat et le baptême; pratique de la confession et de la communion; désir de former un clergé autochtone et études qu'on fait faire aux candidats possibles; rôle joué par Goa comme relai vers l'Extrême-Orient et centre d'études international en même temps qu'interracial, déjà alors!...

Nouvelle contribution, importante et très soignée, à l'histoire des Missions indiennes et jésuites. J. Masson, S. J.

Monumenta Peruana, edid. A. de Egaña, S. I. Vol. I. *(1565-1575)*. Coll. Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 75. Rome, Monum. Hist. S. J., 1954, 25 × 18 cm., xx-802 p.

Ce volume se classe dans les M.H.S.I. comme le 7e des Monumenta Missionum. Il est présenté selon la même technique et avec le même soin que ses pareils.

Sauf quelques pièces, il s'agit d'inédits, couvrant fort bien la période 1565-1575. Les 190 documents sont pleins de détails intéressants et édités complets, sans omissions ni retouches aucunes. On y rencontrera de très grandes figures : Les Généraux S. F. de Borgia et Mercurian, dont un bon index permettra aux amateurs de reconstituer les activités et surtout les principes missionnaires; l'Assistant d'Espagne, Antoine Araoz; Polanco, secrétaire de S. Ignace; l'excellent José d'Acosta, provincial parfait et aimé de tous; le P. Portillo, provincial aussi, mais d'un genre différent. On percevra aussi dans le volume l'écho des questions épineuses du temps : relations entre les divers ordres missionnaires; attitude à prendre vis-à-vis de l'institution de la commende; rapports entre l'Eglise et le Vice-Roi Toledo. On pourra s'intéresser à tels points de méthodologie : efforts pour instruire les indiens dans leur langue; recommandation généralice de ne pas faire plus de chrétiens qu'on ne peut en cultiver; répugnance à prendre de vraies paroisses, etc.

Tout cela est dispersé dans les documents; mais l'index rend faciles les regroupements. De plus une large introduction nous décrit l'état général du Pérou à la fin du XVIe s., avec de très bonnes indications sur les situations démographiques, linguistiques, raciales et sociales. Elle trace aussi le tableau de la Province péruvienne S. J. L'appareil critique est fort soigné. Les notes, abondantes et éclairantes.

Ce volume aura toute l'utilité de ses devanciers pour d'autres régions; il ouvre du reste lui-même une série. J. Masson, S. J.

R. P. Millot. — *L'épopée missionnaire*. Aventures et missions au service de Dieu de saint Paul à Grégoire XV. Textes choisis, traduits et annotés. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1956, 18 × 12 cm., 454 p. Prix : 950 frs.

Ce livre est le second du genre : voici deux ans, B. de Vaulx publiait, aux Editions de la Colombe : Les Plus Beaux Textes sur les Missions. Pourtant les deux livres ne se recouvrent pas : d'abord parce que celui-ci a évité de reproduire les extraits du précédent — qui garde donc sa valeur —; ensuite, parce qu'il est nettement plus long, devant comprendre quelque 900 pages en deux volumes dont celui-ci est le premier; enfin parce que les commentaires et notes sont beaucoup plus riches ici.

Le volume part des origines du Christianisme et s'arrête à la fondation de la Congrégation de Propaganda Fide. Il est généralement très bien organisé et très bien documenté. Nous regrettons quelques fautes d'impression (telle : truc pour turc !) ; un nom mal identifié (*Jean* de Ghellinck) ; une expression à notre sens malheureuse — et trop sommaire — au sujet du padroado (colonialisme apostolique !).

Sur cette dernière appellation, comme sur l'explication des causes de la colonisation portugaise (pieux désir de pourchasser le More), nous ferions de fermes réserves : les motifs comme la nature du Padroado sont beaucoup plus complexes que cela.

Malgré ces quelques remarques, l'anthologie est riche, équilibrée, documentée, et constituera un bon instrument de travail. J. Masson, S. J.

Les morales non-chrétiennes. Journées « Ethnologie et chrétienté », Paris, 1954. Coll. Ethnologie et chrétienté, II. Paris, Cathasia ; Bruges, Abbaye de Saint-André, 1955, 26 × 17 cm., 108 p. Prix : 50 frs b. ou 400 frs fr.

Le nom des rapporteurs sont garants de la valeur de ce symposium : Perspectives d'ensemble (Kaëlin, O.P.) ; Israël (Cazelles) ; Egypte (Drioton) ; Iran (de Menasce) ; Bouddhisme (de Lubac) ; Japon (Humbertclaude) ; Afrique noire (van Bulck). Pareilles études, à haut niveau, préparent et complètent les approches apostoliques plus directes. Il est fort utile de les poursuivre. Celles-ci, particulièrement, en clarifiant les notions de bien et de mal, surtout dans le Bouddhisme, le Japon, l'Afrique Noire, permettront une adaptation catéchétique et missionnaire plus profonde.

On eût souhaité voir traiter aussi de l'hindouisme et — dans une tout autre perspective — du marxisme, cette moderne *religion* athée... J. Masson, S. J.

Responsabilités internationales des chrétiens. Coll. « Eglise vivante ». Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 15 cm., 228 p. Prix : 69 frs belges.

Le sujet de ce volume est de la plus haute urgence : échos des « Entretiens Sacerdotaux » de 1955, ses chapitres trouveront par leur publication une plus large diffusion. Ils la méritent.

Une première partie : les faits, nous parle du monde en 1955 : accroissement de population, évolution technique, retard de maints pays ; elle appelle à l'aide de ces pays et nous révèle ce que font déjà les Organisations internationales, neutres et catholiques. Les Abbés Kothen et Houtart, O. De Raeymaeker, J. Gérard-Libois et M^elle^ Arnould assument cette partie. La seconde moitié du livre donne des aperçus doctrinaux sur l'universelle destination de la révélation et de l'Eglise ; la justice, la charité, la paix internationales ; la mission dans l'Eglise et les laïcs dans la Mission. Cette part est tout entière traitée par des ecclésiastiques : Mgr Suenens, MM. Descamps, Frisque, Bruls, Stévaux. Nous avons particulièrement goûté l'étude de M. Descamps. L'étude de « La Mission dans l'Eglise » demanderait discussion. La reconstitution historico-psychologique de l'adaptation des jésuites au XVII^e^ s. et du P. Lebbe au XX^e^ s. paraît leur attribuer des perspectives qu'ils n'eurent pas, et leur en refuser qu'ils eurent. Le portrait du « missionnaire moyen de la fin du siècle passé et du début de ce siècle » est d'un schématisme, qui atteint l'injustice. Si on applique ce système, dans 40 ans, à notre génération, tout « engagée » et « ressourcée » qu'elle soit, notre image ne sera pas belle...

La signification des consécrations épiscopales de 1926 est certes grande ; mais on ne pourra oublier que dès 1923, le sacre d'un évêque indien — Mgr Roche —, dès le XVII^e^ siècle, celui d'un évêque semi-chinois — Mgr Lo —, dès le XVI^e^, celui d'un prélat congolais — le prince Henri — avaient déjà fourni « fait d'église » et « lieu théologique » requis.

Quant aux formules de l'exposé théologique, elles-mêmes revêtent parfois une dureté ou un flou, dont maint exemple pourrait être donné ; ces imprécisions nuiront à un effort personnel intéressant. J. Masson, S. J.

J. Nuyts, C.I.C.M. — *A propos du Père Lebbe.* Bruxelles, Edit. de Scheut, 1956, 21 × 14 cm., 60 p. Prix : 15 frs.

On sait les remous qu'a suscités la vie du P. Lebbe de M. le Chanoine Leclerq. Etudes, Revue Nouvelle, Europe-Magazine, Eglise Vivante, Christ au Monde, Bulletin des M.E.P. et bien d'autres en ont parlé avec plus ou moins de nuances, plus ou moins de sérénité.

Cette brochure de l'Assistant Général des PP. Scheutistes, ancien provincial de Siwantze, apporte encore une série de mises au point. Si la forme est un peu nerveuse et chargée, la substance de ces pages est solide, réaliste et basée sur une expérience de première main. On a dit très justement, dans la N.R.Th., pourquoi la biographie incriminée manque d'opportunité et d'objectivité. Le temps n'est pas venu encore, où l'on pourra calmement dire le rôle du P. Lebbe, faire le bilan de ses mérites et de ses limites. La dispute actuelle, qu'a suscitée le livre, le montre bien : elle risquerait de dresser en blocs adverses missionnaires et missiologues, clergé étranger et clergé autochtone, chrétiens de « droite » et de « gauche ».

L'essentiel maintenant étant dit, n'est-il pas souhaitable que l'on close un douloureux débat, et qu'on ramène l'attention (comme le fait très bien le P. Legrand dans : Le Christ au monde) sur les conditions nouvelles et les tâches constructives urgentes des missions modernes? J. Masson, S. J.

H. de Lubac, S. J. — *Aspects du Bouddhisme : Amida.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 19 × 14 cm., 359 p.

La figure à laquelle le P. de Lubac s'attache ici est l'une des plus caractéristiques, des plus attachantes et des plus populaires de tout le bouddhisme en Extrême-Orient. Le caractère de sauveur qui lui est attribué, la confiance qu'on peut mettre en lui, ont amené les savants occidentaux à rapprocher Amida, son rôle et son message, de nos perspectives chrétiennes. Le P. de Lubac étudie d'abord, avec beaucoup de soin et de délié, à travers une large information, la place d'Amida dans le bouddhisme indien, puis son progrès en Chine et surtout au Japon, où Amida a fait florès, surtout chez Hônen. Il confronte ensuite son culte et sa personne à l'orthodoxie bouddhique. A plusieurs reprises, l'auteur rencontre avec la sympathie qu'il faut, mais pour y appliquer nettement les radicales distinctions nécessaires, les rapprochements entre les aspirations amidistes et les réalisations chrétiennes.

Issu de conférences aux Facultés Catholiques de Lyon, ce volume en a amplifié le champ et l'intérêt par la conscience de son enquête et la clarté de ses diagnostics. J. Masson, S. J.

L. Gardet. — *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes.* Coll. Sagesse et Cultures. Paris, Alsatia, 1953, 22 × 15 cm. 180 p. Prix : 480 frs.

Spécialiste dans l'étude de l'Islam, l'auteur a eu la bonne idée de nous offrir une comparaison entre la mystique musulmane, qu'il analyse plus à fond et dont il donne quelques exemples privilégiés, et les mystiques d'autres religions. Comme trait commun à tous les courants mystiques, il discerne la soif d'absolu et la brisure de toute attache au moi contingent. Mais une distinction fondamentale apparaît aussitôt entre les mystiques à tendance moniste, qui peuvent se définir comme une expérience du Soi, et la mystique des religions monothéistes, juive, musulmane et chrétienne, qui se présente comme une expérience d'un Dieu distinct et personnel. Au premier groupe appartient la mystique indienne; dans l'Islam même, on peut y rattacher l'orientation d'Ibn Arabî. L'auteur observe qu'on doit également considérer comme apparenté à cette tendance moniste l'opinion, souvent formulée aujourd'hui, qu'il existe, par delà les vérités de foi, un absolu indifférencié où se rejoignent toutes les religions, ou que chaque religion est une voie, mais que la mystique est leur aboutissement commun. Néanmoins, on trouve des traces de cette mentalité chez un mystique comme Hallâj, qui n'est point de tendance moniste; c'est que les mystiques musulmans ont

besoin, pour justifier leur expérience, de dépasser le Coran, qui ne révèle pas l'intériorité du mystère de Dieu. Ainsi s'explique le conflit tragique entre Hallâj et la loi de sa communauté. Ce qui caractérise au contraire les mystiques chrétiens, c'est l'harmonie de leur expérience avec la théologie spéculative, notamment la doctrine de la Trinité et celle du Verbe incarné. Plus que toute autre, cette mystique est à base de foi. Est-ce à dire que pour le chrétien la foi chrétienne est condition indispensable de toute expérience mystique de Dieu? L'auteur répond qu'outre l'expérience mystique naturelle du soi, il peut y avoir chez des non-chrétiens une expérience authentique de Dieu, sous l'influence de la grâce, en vertu d'une foi implicite en la révélation chrétienne. Ces conclusions montrent suffisamment l'intérêt de cette belle étude, qui pénètre avec tant de profondeur dans l'expérience religieuse la plus sublime. J. Galot, S. J.

P. W. Schmidt, S.V.D. — *Der Ursprung der Gottesidee. Eine Historisch-kritische und Positive Studie.* III. Teil : *Die Religionen der Hirtenvölker. V.* XI. Band : *Die asiatischen Hirtenvölker : Die primär-sekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Karagassen sowie der Benachbarten nicht-Hirtenvölker.* Munster, Aschendorff, 1954, 25 × 16 cm., xxviii-734 p. Prix : 45 marks.

Ce volume est le dernier dont le P. Schmidt ait pu corriger les épreuves. Ce grand et infatigable savant s'est éteint en effet le 10 février 1954. Son œuvre est un monument de patience, de science et de conscience. Ce volume-ci est consacré aux Peuples pasteurs de l'Asie.

Les yakoutes, qui sont 200.000, possèdent, dit le P. Schmidt, non pas une mais deux religions : celle de l'Ouest, plus ancienne, celle de l'Est; ils ont deux êtres suprêmes ou du moins deux noms différents : Ari Toyon Aga et Urün Ai Toyon; le premier de ces noms indique Dieu au sens le plus ancien et le plus haut à la fois. Les développements sur les hiérarchies d'êtres surhumains, le culte et ses formes, le personnel sacerdotal et ses occupations chez les Yakoutes représentent plus de la moitié du volume, car il s'agit d'un groupe important et les sources sont nombreuses.

Par contre les Karagasses et les Sojotes sont traités beaucoup plus brièvement, car leur groupe est moindre et les sources plutôt rares et laconiques. On retrouve chez les Sojotes quelques curieuses influences bouddhistes, notamment dans le nom de l'être suprême : Majdir, apparenté au Maitreya du sanscrit. Le P. Schmidt a groupé les deux peuples en une seule section, car il considère que les Karagasses sont en fait un rameau détaché des Sojotes, et que les deux religions n'en font qu'une seule en réalité.

Le troisième bloc est celui de Ieniesseier, les gens du fleuve Yenissei. Si leur nombre est petit, la documentation à leur sujet est en revanche assez vaste. Leur être suprême s'appelle Es, créateur et souverain de l'Univers, pas tellement éloigné de la conception chrétienne.

L'érudition déployée en ces trois sections est fort grande; il faudrait être très spécialisé pour en juger dans les détails; une fois ou l'autre, on a l'impression que tel texte est compris et interprété d'une façon plus profonde ou plus claire que les mots ne semblent l'exiger. Mais on peut toujours se rendre compte du coefficient d'interprétation, puisque le texte est cité.

Une quatrième partie compare les religions des peuples pasteurs de l'Asie intérieure aux religions des Yakugires, des Tunguses, des Tatares de l'Altaï et de l'Abakan...

Deux petites remarques extérieures : les divisions annoncées par la Préface (5 sections) ne correspondent pas à celles du volume (4 sections) parce qu'on a bloqué en une les deux sections très petites des Sojotes et Karagasses; le chapitre du tome précédent (X) dont on aura besoin pour lire la 4e section de celui-ci (XI) et qui traite des Yakugas se trouve aux pages 675-758 (et non 765-768!) de ce tome X.

Plusieurs excellents index, un par section, facilitent l'utilisation du volume, nécessairement assez compact.

Avec ce tome XI s'achève la partie analytique de l'œuvre monumentale du

P. Schmidt. Celle-ci trouve son couronnement et sa synthèse dans un volume XII, qui sera recensé par ailleurs. J. Masson, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AHRÉN P.O. — *Kyrkomöte och Synodalförfattning.* Lund, Gleerup, 1956, 278 p. 12 cour.

ALBRIGHT W. F. — *Recent Discoveries in Bible Lands.* Pittsburgh, The Biblical Colloquium, 1955, 136 p., 2 $.

ANSELM VON CANTERBURY. — *Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden.* Munich, Kösel-Verlag, 1956, XII-156 p. 12,80 marks.

BAKER A., O.S.B. — *La sainte sapience ou les voies de la prière contemplative.* II. Paris, Plon, 1956, 256 p. 900 frs.

BALTHASAR (H. URS VON). — *Le cœur du monde.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 242 p. 78 frs belges.

BARSOTTI D. — *La rivelazione dell'amore.* Florence, Libr. Editr. Fiorentina, 1955, 512 p. 1.350 lires.

BAUR B., O.S.B. — *Werde Licht!* IV. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XII-688 p.

BENNABI M. — *Vocation de l'Islam.* Paris, Edit. du Seuil, 1954, 172 p.

BERNOVILLE G. — *Lourdes cité des âmes.* Saint-Maurice (Suisse), Edit. Saint-Augustin, 1955, 190 p.

Bijbels Woordenboek. 2e édit. Aflevering 3. Maaseik, Romen en Zonen, 1956, col. 769-1184. 180 frs.

BIRMINGHAM G. A. — *God's Iron. A Life of the Prophet Jeremiah.* Londres, G. Bles, 1956, 256 p. 16 sh.

BOURGEY L. — *Observation et expérience chez Aristote.* Paris, Vrin, 1955, 164 p.

BOUTHILLIER Y. — *Réalisme ou idolâtrie.* Paris, Edit. du Cèdre, 1956, 142 p.

BRATTGÅRD H. — *Bibeln och Människan.* Lund, Gleerup, 1955, 404 p. 15 cour.

BRUNO A. — *Die Bücher Samuel.* Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955, 304 p. 25 Kr.

BUGNINI A., C.M. & BRAGA C., C.M. — *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus.* Rome, Edizioni Liturgiche, 1956, 174 p. 1,50 $.

CARPENTIER R., S. J. — *Témoins de la Cité de Dieu.* Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 204 p. 48 frs belges.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Fasc. 17. Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 1537-1912.

CHARLES P., S. J. — *Etudes missiologiques.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 434 p. 200 frs belges.

CONQUET A. — *Aspects de l'éducation aux U.S.A.* Paris, Vitte, 1955, 315 p., 4 hors-texte. 870 frs.

CROUZEL H. — *Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Paris, Aubier, 1956, 288 p. 1.200 frs.

CRUYSBERGHS K. (Mgr). — *Priesterlijke Vroomheid.* Louvain, De Vlaamse Drukkerij, 1956, 336 p. 125 frs.

CULLMANN O. — *Der Staat im Neuen Testament.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, VII-84 p. 9 marks.

CUVELIER J. (Mgr) & JADIN L. (Abbé). — *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640).* Bruxelles, Avenue Marnix 25, 1954. 600 p. 550 frs.

DANIÉLOU J. — *Dieu et nous.* Paris, Grasset, 1956, 252 p. 585 frs.

DERKINDEREN G. — *Atlas du Congo Belge et du Ruanda-Urundi.* Paris-Bruxelles, Elsevier, 1955, 224 p., 15 cartes, 750 illustr. 3.950 frs français.

DESQUEYRAT A., S. J. — *Bilan spirituel du capitalisme.* Paris, Spes, 1956, 208 p. 420 frs.

DILLENSCHNEIDER Cl., C.SS.R. — *Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations.* Paris, Edit. Alsatia, 1956, 186 p.

Eglise (L') et les Civilisations. Paris. P. Horay, 1956, 256 p. 600 frs.

Elie le prophète. I. *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 272 p., 200 frs belges.

Encyclopaedie van het Katholicisme. Deel I : *A-G.* II : *H-M.* 2 vols, Anvers, 't Groeit, 1955, XVI pp., 942 col. et VIII p., 970 col. 390 frs chaque volume.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 8-9 : *Deutschland-Eschatologie.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, col. 897-1152. 9,60 marks.

FERNAU F. W. — *Le réveil du monde musulman.* Paris, Edit. du Seuil, 1954, 236 p.
GARNIER Chr. — *Ce Père avait deux âmes.* Paris, A. Fayard, 1956, 158 p. 400 frs.
GIBRAN K. — *Le prophète.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 96 p. 45 frs belges.
GLORIEUX P. (Mgr). — *La « Summa duacensis » (Douai 434).* Paris, Vrin, 1955, 148 p.
GONZALVUS A RAAMSDONCK, O.F.M.Cap. — *De cessatione impedimenti disparitatis cultus in extraordinariis territorii circumstantiis.* Rome, Via Sicilia 159, 1955, 106 p. 1.000 lires.
GREENLEE J. H. — *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem.* Copenhagen, E. Munksgaard, 1955, 100 p. 16 Crs. Dan.
GUIBERT (J. DE), S. J. — *Leçons de théologie spirituelle.* Tome I. Nouv. édit. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1955, VIII-412 p. 1.400 frs.
HAINCHELIN Ch. — *Les origines de la religion.* Paris, Edit. sociales, 1955, 338 p. 700 frs.
HÉNUSSE Th., S. J. — *Entretien sur Jésus-Christ.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 104 p. 33 frs belges.
HESSEN J. — *Platonismus und Prophetismus.* 2e édit., Bâle, E. Reinhardt, 1955, 240 p. 10,50 frs cartonné; 12,50 frs relié.
HIPPOLYTUS. — *Werke.* IV. *Die Chronik.* Hrsg. v. A. BAUER. 2e édit. v. R. HELM. Berlin, Akademie Verlag, 1955, XXXII-218 p. 34 marks.
HUC A., C.M. — *A des religieuses.* Paris, Téqui, 1956, VIII-136 p. 450 frs.
JACOB E. — *Théologie de l'Ancien Testament.* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, 288 p. 152 frs belges.
JOLIVET R. — *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Paris, Vrin, 1955, XIV-208 p.
JULLIOT (Abbé H. DE). — *Mystères du temporal.* Paris, Spes, 1956, 134 p. 270 frs.
LEROY O. — *Sainte Jeanne d'Arc. Les voix.* Paris, Edit. Alsatia, 1956, 156 p.
LIPPERT P., S. J. — *Die Kirche Christi.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, VI-294 p.
LODGE R. C. — *The Philosophy of Plato.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956, X-348 p. 28 sh.
LORTZ J. — *Histoire de l'Eglise des origines à nos jours.* Paris, Payot, 1956, 348 p. 1.200 frs.
LOWE E. A. — *Codices latini antiquiores.* Part VII : *Switzerland.* Oxford, Clarendon Press, 1956, XII-61 p., 50 pl.
LYNAM S. — *L'arbre de Guernica.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 280 p. 600 frs.
MARAVALL J.-A. — *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle dans ses rapports avec l'esprit de la contre-réforme.* Paris, Vrin, 1955, 336 p. 2.100 frs.
METZGER B. M. — *Annotated bibliography of the textual criticism of the New Testament 1914-1939.* Copenhagen, E. Munksgaard, 1955, XVIII-134 p. 24 Crs. Dan.
MOSCATI S. — *Histoire et civilisation des peuples sémitiques.* Paris, Payot, 1955, 238 p., 4 cartes. 850 frs.
Mounier et sa génération. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 432 p. 900 frs.
O'NEIL Ch. J. — *Imprudence in St. Thomas Aquinas.* Milwaukee, Marquette University Press, 1955, VIII-168 p. 2 $.
ORIGENES. — *Werke.* XII. *Origenes Matthäuserklärung.* III. *Fragmente und Indices.* Berlin, Akademie-Verlag, 1955, VIII-490 p. 50 marks.
OTTEN H. — *Keilschrifturkunden aus Boghazköi.* Heft XXXVI. Berlin, Akademie Verlag, 1955, VIII-51 p. 20 marks.
PETERSON E. — *Marginalien zur Theologie.* Munich, Kösel, 1956, 102 p. 5,50 mks.
PIDOUX DE LA MADUÈRE S. — *Ayez confiance.* Paris, Spes, 1956, 94 p. 180 frs.
Proceedings. First annual Meeting of the Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine. April 11-13, 1955. Washington, Dunbarton College of Holy Cross, 1956, 116 p. 3 $.
RENAUDIN P. — *Un Maître de la Mystique française : Benoît de Canfeld.* Paris, Spes, 1956, 238 p. 500 frs.
RICHMOND A. H. — *The Colour Problem.* Harmondsworth (Middlesex), Penguin Books, 1955, 372 p. 3/6 sh.
SAGGI L., O.Carm. — *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani.* Rome, Institutum Carmelitanum, 1954, LVIII-348 p. 2.500 lires.
Sainte Bible (La). Nouvelle édition sous la direction de S. Em. le card. LIÉNART. Paris, Sociep, 1956, XXXII-1586 p.

Sainte Bible (La) traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 1956, XVIII-1670 p., 8 cartes. 1.800 à 9.000 frs.

SCHELER M. — *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs.* Paris, Gallimard, 1955, 640 p. 1.700 frs.

SCHMAUS M. — *Katholische Dogmatik.* Band V. *Mariologie.* Munich, M. Hueber, 1955, VIII-416 p. 17 marks broché; 19,80 marks relié.

SCHUBERT K. — *Die Religion des nachbiblischen Judentums.* Fribourg-en-Br.-Vienne, Herder, 1955, VIII-244 p. 78 S.

SMET J., O.Carm. — *The life of saint Peter Thomas by Philippe de Mézières.* Rome, Institutum Carmelitanum, 1954, 242 p. 2.100 lires.

SPITZER R. — *Gott lebt und ruft dich.* Munich, M. Hueber, 1956, VIII-536 p. 14,80 marks.

STAUDINGER J., S. J. — *Jesus und sein Priester.* Vienne, Herder, 1956, 2e édit., VIII-276 p. 76 S.

Studia Gratiana. III. *curantibus* I. FORCHIELLI & A. M. STICKLER. Bologne, Institut juridique de l'Université des Etudes, 1955, 636 p., 44 reprod. 7.500 lires.

SUGRANYES DE FRANCH R. — *Raymond Lulle Docteur des missions.* Schöneck-Beckenried, 1954, 152 p. 10 Fr. suisses.

SYLVAIN R. — *La vie et l'œuvre de Henry de Courcy* (1820-1861). Québec, Presses Universitaires Laval, 1955, 348 p.

TERSTENJAK A. — *Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 2e édit., VI-388 p. 1.000 lires.

THACKERAY H. St. J. et MARCUS R. — *A Lexikon to Josephus.* Part IV. Paris, Geuthner, 1955, p. 209-256. 1.650 frs.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band VI : Lieferung 5. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956, p. 257-320. 4,60 marks.

TIBERGHIEN (Mgr). — *La médecine.* Paris, Edit. du Levain, 1956, 72 p. 210 frs.

— *Pour toi qui grandis, mon garçon.* Ibid., 48 p.

TILMANN Cl. — *Pour toi qui grandis, mon garçon.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1956, 48 p. 20 frs belges.

TRESMONTANT Cl. — *Saint Paul et le mystère du Christ.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 192 p., nombr. illustr.

TROUILLARD J. — *La procession plotinienne.* Paris, Presses Univ. de France, 1955, VI-104 p. 500 frs.

— *La purification plotinienne.* Ibid., VI-246 p. 800 frs.

VAN DEURSEN A. — *Biblisches Bildwörterbuch.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1955, 142 p., 59 dessins. 9,90 frs.

VAN ETTEN H. — *George Fox et les Quakers.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 192 p.

VAN GESTEL C., O.P. — *Kerk en Sociale Orde.* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 1956, 388 p. 160 frs broché; 190 frs relié.

VAN MIERLO S. — *Le plan divin et sa réalisation.* 2e édit. Aix-en-Provence, 25 avenue Paul Cézanne, 1956, 110 p.

VAN OUWERKERK C. A. J., C.ss.R. — *Caritas et Ratio.* Nimègue, Gebr. Janssen, 1956, XVI-108 p. 60 frs belges.

VOELTZEL R. — *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle.* Paris, Presses Univ. de France, 1955, IV-182 p. 900 frs.

VOGELS H. J. — *Untersuchungen zum Text Paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster.* Bonn, P. Hanstein, 1955, 66 p. 7,50 marks.

WEBER O. — *Grundlagen der Dogmatik.* Band I. Neukirchen Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955, 708 p. 28,50 à 33 marks.

WILLAERT L., S. J. — *Le placet royal dans les anciens Pays-Bas.* Namur, Facultés Universitaires, 1955, 102 p.

Wörterbuch der Antike verfasst v. H. LAMER. 4e édit., Stuttgart, Kröner, 1956, XVI-884 p., 1 carte. 17,50 marks.

ZIMMERLI W. — *Ezechiel.* Neukirchen Kreis Moers, Verlag Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955, 80 p. 5,85 marks en souscription; ou 7 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*